به نام خداوند جان آفرین
حکیم سخن در زبان آفرین

شکّر شکن شوند همه طوطیان هند
زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود



**فصلنامهٔ فرهنگ و زبان و ادب فارسی**
شمارهٔ ۳۸، پاییز ۱۳۸٦ هـ ش

# ویژهٔ بزرگداشت هشتصدمین سال تولّد مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی

تهیّه و انتشار *قند پارسی* کوششی است به‌قصد ارائهٔ آرای استادان و پژوهشگران هند و ایران و دیگر پارسی‌زبانان در معرّفی و نقد آثار نگاشته شده به‌زبان فاخر فارسی از گذشته تاکنون و شرح احوال ادیبان و فرهیختگان و دیگر پدیدآورندگان این آثار، به‌ویژه در هند.



**مرکز تحقیقات فارسی**
**رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران**
**دهلی‌نو**



**فصلنامهٔ فرهنگ و زبان و ادب فارسی**

**شمارهٔ ۳۸، پاییز ۱۳۸۶ هـ ش**

# ویژهٔ بزرگداشت هشتصدمین سال تولّد مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی

.................................

**صاحب امتیاز**

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران ـ دهلی‌نو

مدیر مسئول: مرتضٰی شفیعی شکیب

سردبیر و ویراستار: علی رضا قزوه



خوشنویسی عنوان : کاوهٔ اخوین

طرّاحی جلد : مجید احمدی و عایشه فوزیه

حروفچینی و صفحه‌آرایی : عبدالرّحمٰن قریشی

شمارگان : ۱۰۰۰ نسخه

چاپ و صحّافی : الفا آرت، نوئیدا، یو.پی.



نشانی : شمارهٔ ۱۸، تیلک مارگ، دهلی‌نو ۱۱۰۰۰۱

خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران

تلفن : ٤-۲۳۳۸۳۲۳۲، دورنگار : ۲۳۳۸۷٥٤۷

newdelhi@icro.ir

http://newdelhi.icro.ir

# فهرست

# سخن سردبیر

از ادبیّات بسیار گفته‌ایم و بسیار گفته‌اند. این که ادبیّات چیست و چه پیامی دارد و تعاریفی از این دست را از بسیاری از بزرگان شرقی و غربی خوانده‌ایم و شنیده‌ایم. از این میان تنها اندکی از بزرگان از چشمهٔ زلال و جاری ماندگاری نوشیده‌اند و نامشان تا همیشه چراغ راه بیداران است. رودکی، فردوسی، سنایی، نظامی، عطّار، مولانا، سعدی، حافظ و صائب و بیدل از چراغداران معنویّت و آگاهی و از بزرگان پارسی و پارسایی‌اند. اینان همه مولانای روزگار خویش بودند و از نعمت داشتن پیر و مربّی نیز برخوردار. هریک شمسی با شکوه داشتند و خود شمسی برای دیگران شدند. شمسی در درون داشتند و نوری در برون.

درد بزرگ انسان امروز، به‌قول مولانا دور ماندن از اصل خویش است. نی وجودمان خالی نیست و تا خالی نباشی، صدای خوش نمی‌دهی. تنها صدای خوش‌آهنگ را باید از طبل تهی از خویش شنید و ما هنوز از خویش تهی نشده‌ایم و ما بی‌صدایانیم. خموشان و در خویش گرفتاران. اگرچه به‌نام و نسب و لقب و کتاب و جزوه و دفتر و دیوان برای خویش کسی باشیم امّا تا بی‌صداییم، هیچ نیستیم.

شمس را بیابیم و به‌دنبال پیر باشیم. به‌دنبال راهنما، الگو، کسی که خود را نبیند. کجایند باباهای ادب فارسی؟ بابا طاهرها و بابا افضل‌ها و بابا فغانی‌ها و کجاست فغان ما چونان نی مولانا؟

شمس در میان همین مردمی‌ست که هر روز می‌بینیم. راهنما هست امّا ما دیگر از آن همه نخوت و خودخواهی در پی دارویی نیستیم. می‌گویند اگر شمس نبود مولانا همچنان بود. نه، نبود! شاید کسی بود همچون پدر و شگفتا که با وجود آن همه پیر و آن همه صوفی صافی و ناصاف در گرداگرد فرزندان مولانا، هیچ‌کدام‌شان مولانا نشدند

و هیچ‌پیری آن جرأت و جنم را که شمس در جان مولانا انداخت با خود همراه ندارد و نداشت.

شمس پیش از همه به‌مولانا از وقت و بی‌وقتی گفت و این که فرصت نیست. شاید همان حرفی را گفت که از پس قرن‌ها بیدل گفت:

**من نمی‌گویم زیـان کـن یا به‌فـکر سـود باش**

**ای ز فرصت بی‌خبر در هرچه هستی زود باش!**

شمس تکبّر و تبختر و نخوت را از مولانا گرفت و نشان داد که آزاده بودن و سبک سیر سفر کردن و در یک کلام «غریبانگی» یعنی چه!

شمس گفت مولانا را، که من وقت ندارم. به‌او قصّه آموخت و در پیمانهٔ قصّه، پیمان‌های ازلی ریخت. شمس رفت و مولانا با هزار سؤال بزرگ، با هزار تشنگی ماند و دیگر نه لقب‌ها و عنوان‌های درشت او را می‌فریفت و نه گوشه‌گیری از خلق. می‌گویند مثنوی بعدها سروده آمد، امّا من می‌گویم مثنوی هم نه به‌تمامی اگر ـ دست کم نیمی از آن ـ هدیهٔ شمس بود به‌مولانا با تعلیم قصّه و مولانا در این همه سال آن کتاب آسمانی را در ذهن و زبان خود پیراسته می‌کرد.

عرفان شمس عرفانِ ستیز بود نه گریز! چه مایه مظلوم بود مردی که گاه معلّم *قرآن* بود و گاه کارگری ساده و گاه پیری را گرفته به‌ارشاد! با همهٔ فقر و نداری‌اش حامی بزرگ فقیران نیز بود. شمس را سفره‌های رنگارنگ نفریفت. روزی که در دکان رواسی (کلّه‌پزی) او را شناختند و کمی آب کلّه‌پاچه را چرب کردند او گذاشت و رفت. شمس یعنی همین نداری‌ها و ساختن با همین نداشته‌ها که این‌ها دارایی بزرگ شمس بود و همین‌ها بود که آن جبروت و بزرگی‌ها و زرق و برق‌های ظاهری و دستارهای زرباف را به‌تمسخر گرفت.

و امروز شمس در کنار ماست، آتش در جان ما می‌زند امّا ما چوب‌های تریم. ای خوشا آنانی که در اندرون خویش شمسی پنهان دارند.

عزیزا و بزرگا و استادا و دانشجویا و نورچشما!

این شماره از *قند پارسی* را به‌غنیمت فرصت و در سالی که متبرّک است به‌نام مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی، پیش روی داری. این شماره شاید با شماره‌های

پیشین تفاوت‌هایی اندک داشته باشد، امّا در ادامهٔ همان رسالتی‌ست که یاران ما داشتند و مرا و ما را نیز ارادتی‌ست به‌آنان و به‌شما که در اصل، مایید و از مایید و ما نیز شماییم. به‌قول آن شاعر شیرین گفتار پارسی زبان معاصر:

چرا پنهان کنم دهلی سمرقند است در چشمم[1]

و باز به‌قول هم او که:

هلا ز پشت یلان هرچه هست این هاییم...

و در این کلام آخر چه مایه از اندوه و درد را می‌توان سراغ گرفت و تو اگر جانت با ادب و ادبیّات آمیخته باشد این مایه از درد و اندوه را در این مصرع حسّ می‌کنی و در صدد کاری برمی‌آیی. کاری از همان جنس کار و فریادی از جنس همان فریاد که در نی مولانا بود. مگر نه این که مولانا در روزگار مغولان خونریز آنان را با کلام و فکر خویش مطیع ساخت و آتشی به‌جان جهانیان زد؟ و مگر امروز دوباره آن مغولان نیامده‌اند به‌بردن زبده‌ترین و زیباترین کالا در روز روشن. به‌بردن فرهنگ و زبان ما. دیروز پارسی و پارسایی را شبیخون زدند و امروز به‌قلع و قمع زبان پارسی و حتّی اردو، اردو زده‌اند.

عزیزا و ارجمندا و مهربان‌تر از مهربانا!

مغولان هماره بوده‌اند و هماره شمشیر آخته‌اند، و آن قدر پیش‌آمده‌اند که گاه ما را نگاهبان برج و باروی خویش کرده‌اند. آیا به‌راستی آنان که کتاب‌ها و شرح‌های مولانا و عطّار و حافظ و سعدی و بزرگان ما را از ما و فرهنگ ما دریغ کنند و آن را تحفهٔ کسانی کنند که تنها مفهوم تذهیب و طلا را می‌فهمند، همان نگهبانان برج و باروی مغولان مدرن نیستند؟

و دردا که زبان مولانا ـ این *قند پارسی* ـ که روزگاری ترنّم طوطیانی چون امیر خسرو و حسن دهلوی و فیضی دکنی و بیدل و غالب بود، امروز در حال قالب تهی کردن است و شگفتاتر آن‌که بزرگان ادب هیچ‌اندوه و دردی را حسّ نمی‌کنند و

---

۱. محمّد علی معلّم: "دهلی خراسان است در چشمم"، فصلنامهٔ *قند پارسی*، شمارهٔ ۳۲، زمستان ۱۳۸۴ هـ ش.

جایگاه و پایگاه زبان حافظ و مولانا و سعدی و بیدل را تا جایگاه یک زبان دست چندم و فراموش شده پایین آورده‌اند! چرا؟

محمّد اقبال امروز کیست؟ از بیدل به‌غالب رسیدیم و از غالب به‌اقبال! قبول! امّا از اقبال به‌کجا رسیدیم؟ آیا کدام شاعر، کدام ادیب، کدام بزرگمرد این عَلَم افتاده را برمی‌دارد و آتشی به‌جان جان‌های بی‌قرار شبه قارّه می‌زند؟

اگر ما ـ من و تو ـ در پی حلّ این سؤال باشیم. اگر ما ـ من و تو ـ بدانیم که ادبیّات، همان ادب است و معلّمان ادبیّات، همان معلّمان *قرآن* مجیدند، اگر ما ـ من و تو ـ بدانیم که چون آهوانی معصوم، صید گرازان و شیرانیم، این‌سان راحت در بی‌خیالی خویش نمی‌مانیم و در فکر گریزگاهی خواهیم بود. و از شما چه پنهان که ما ـ من بی‌تو ـ نیز در این گناه شریکیم با تو. ما نیز بسیار بار فرصت‌های نایاب را از کف دادیم و این مایهٔ دردمندی و عشق را در جان نداشتیم. امّا اینک فرصت جبران است؛ فرصت بیداری. مولانا آمده است با شمس. «مولانا شمس» باهم یکی شده، آمده است با نی‌اش تا بدمد در جان‌مان و بیدارمان کند از این همهٔ غفلت، از این همهٔ دشمنی، از این همه بی‌من و مایی، از این همهٔ ندیدن این و آن، از این همه بالا رفتن از شانهٔ یکدیگر. مرا و ما را و همه را می‌گویم، دیر است، دیر!

هند را دوبار بیش نیست که می‌بینم و شمار این‌همه روز ماندن من در هند، هنوز به‌یک اربعین نرسیده است و هنوز این شراب نارس است و تلخ. مرا ببخشایید از این همه تلخی و از این همه ناپختگی. آمده‌ام که شیرین شوم با شما و پخته شوم با شما و با مولانا شمس!

خدایا از آن آتش که در جان شمس بود و در جان مولانا بود به‌جان ما پارسی‌زبانان و به‌جان همهٔ عاشقان بینداز و ما را باهم مهربان کن! به‌حقّ مولای پارسایان علی(ع) و به‌حقّ نی مولانا و مثنوی! آمین یا رب العالمین.

جمعه ۱۸ آبان ۱۳۸۶ هـ ش

همزمان با جشن هندوان (دیوالی)

# جهان تشنهٔ پیام مولاناست

**مهدی مصطفوی** *

" زبان و ادب فارسی، گنجینهٔ عظیم انسانی تمدّن است که ما را در خود جای داده و از مهم‌ترین سرمایه‌های ساری و جاری فرهنگ ملّت ماست".

مهدی مصطفوی، رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی که در مراسم کنگرهٔ بزرگداشت مولانا در تهران، در سالن اجلاس سران سخنرانی می‌کرد، با اعلام این مطلب، گفت:

"مولانا به‌عنوان یکی از شاعران پارسی‌گوی از برجسته‌ترین نماد این گنجینه است که میراث فرهنگ معنوی او همواره در ملّت ایران با شکوه خاصّی جلوه‌گری کرده است. آموزه‌ها و اندیشه‌های بلند مولانا نه تنها در گذر زمان کهنه نشده، بلکه هرروز درخشان‌تر و تکیه‌گاه استواری برای تداوم زندگی پرنشاط ملّت ایران بوده است".

رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی تصریح کرد:

"مولانا بر علوم روزگار خود اعم از فقه، حکمت و فلسفه آشنا بوده و با تسلّط بر ادب فارسی، عربی و عرفان اسلامی به‌مدد نیروی شگرف اندیشهٔ خود، معارف ربّانی خود را برای افراد عادی بازگو کرده و برای مضامین خود از شعر فارسی بهره جسته و آن را در قالب‌های داستانی عرضه کرده است".

وی افزود:

---

* رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی ایران.

"مولوی و میراث او به‌تکیه‌گاهی برای جهان در شرق و غرب مبّدل شده و نام او طنین انداز شده است".

مصطفوی در ادامه اظهار داشت:

"ما باید حکمت معنوی مولانا را بهتر بشناسیم و آن را به‌نسل جوان عرضه کنیم و پیام راستین مولانا را به‌جهانیان برسانیم و انسان‌ها را از دنباله‌روی پیام‌هایی که جز سرگردانی و حیرت چیزی نخواهد داشت برهانیم".

رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی خاطر نشان کرد:

"در آموزه‌های بلند مولانا توجه به‌کرامت اسلامی عدالت، صبر و بردباری، تفاهم میان انسان‌ها و پاسداری و رعایت متون معنوی موج می‌زند و این همه ناشی از درک عمیق او از رسالت پیامبران الهی است، گرچه سال‌هاست که مولانا در شرق و غرب عالم شناخته شده است و علاقه‌مندان به‌عرفان اسلامی به‌مطالعه و بررسی در آثار او پرداخته‌اند، ولی جهان امروز بیش از هرچیز دیگر تشنهٔ کلام و پیام مولاناست، کلامی که نویدبخش صلح و دوستی برای تمام انسان‌هاست. پیام مولانا می‌تواند بشریت خسته از مادّی‌گرایی و مصرف‌زدگی را به سوی عدل و عدالت خواهی رهنمون کند".

# مثنوی معنوی نولکشوری ◆

سیّد امیر حسن عابدی

منشی نول‌کشور[1] به‌اسلام خدمت بزرگی کرده و کتاب‌های بی‌شمار عربی و فارسی و اردو را انتشار داده، یعنی کتاب‌های مهمّی را بارها به‌چاپ رسانده است. از میان آن‌ها مثنوی مولانا روم است که سه بار انتشار یافته است. به‌علاوه هر وقت که یک کتاب از چاپخانه بیرون می‌آمد، شعرای وقت تاریخ انتشار آن را می‌سروده‌اند.

از یک نسخهٔ چاپی *مثنوی معنوی* که در سال ۱۳۰۱ هـ/۱۸۸٤ م. انتشار یافته، معلوم می‌شود که این تصنیف قبلاً در ۱۲۸۲ هـ/۱۸٦٥ م. انتشار یافته و «فخرا ماجد منشی کالکا پرشاد متخلّص به«موجد» ده تاریخ هجری و یک میلادی سروده است. مثلاً می‌گوید:

تاریخ بگفت سرّ عینی (۱۲۸۲ هـ).

علاوه بر موجد، شعرای ذیل هم تاریخ هجری یا میلادی طباعت کرده‌اند:

۱. "خوشنویس عدیم‌المثال، شاعر معجز مقال، صاحب خیالات‌اللطف منشی اشرف علی اشرف".

۲. "شاعر شکّر فشان، طوطی گلزار هندوستان، منشی طوطی رام مرحوم متخلّص به«شایان»".

۳. "شاعر پخته کلام، اوج سخن را ماه دو هفته، منشی هر گوپال متخلّص به«تفته»، تلمیذ رشید مولانا غالب دهلوی".

---

◆ بخشی از مقالهٔ استاد عابدی، استاد ممتاز فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

۱. ۱۸۳٦–۱۸۹٥ میلادی.

٤. "ناشر رنگین کلام، منشی خیالی رام متخلّص به«خیالی»، شاگرد رشید مولوی احسان الله ممتاز".
٥. "شاعر معرفت آگاه، تصوّف دستگاه محو عشق الله باقی، شیخ محسن علی متخلّص به«ساقی»".
٦. "شاعر نیّر طبع سیّد مؤمن حسین متخلّص به«صفی»، تلمیذ رشید شیخ مهدی علی ذکی".
۷. "همپایهٔ قدسی و کلیم، میرزا اصغر علی خان متخلّص به«نسیم دهلوی»".

از تاریخ ذیل پیدا می‌شود که مثنوی نام‌برده در سال ۱۲۹۱ هـ/۱۸۷٤ م. هم انطباع یافته است:

بطبع شد مونس جان مثنوی (۱۲۹۱ هـ).

گذشته از این تواریخ "همپایهٔ طوسی و کلیم"، محمّد انوار حسین تسلیم سهسوانی، در طبع سابق تقریظ ذیل نوشته بودند:

"کردگاری که مشت خاک را ادراک بخشید، زمین را ساکن و ملک را متحرّک آفرید... سزاوار ثنا و ستایش‌ست و لایق محمّد و نیایش... مثنوی معنوی... بار ثالث به‌ماه سپتامبر ۱۸۸٤ عیسوی مطابق شهر ذیحجه سنهٔ ۱۳۰۱... طبع فرمود..."

یکی از مزایای مثنوی نولکشوری این است که خود منشی نولکشور در تجلیل مثنوی معنوی، مثنوی ذیل را سروده است. پس منشی نولکشور فقط ناشر یا طابع نبوده، بلکه شاعر و صاحب ذوق و فارسی‌دان عالی و برجسته هم بوده است:

حمد نذر کبریای ذوالجلال — نور او شمس منزّه از زوال

*

نور آل پاک و اصحاب کبار — عکس مهر از آینه شد بر جدار

*

بی‌ادب را گو بخلوت بار نیست — جای تو بردار شد حد دار نیست

*

هم غلط کردم که گفتم دار بود — نردبان دار آن دلدار بود

*

شد پسند خاطر از بـدو شـباب    یا کتاب حسن یا حسن کتـاب

*

همـدمیٍ مـردم اهــل کمــال    هست منظور دلم فی کلّ حـال

*

بهر آن طبع مطابع کرده‌ام    کاملان عصر گردآورده‌ام

*

مقصد مـن صـحبت اهـل فـن اسـت    زین تجارت بس همین نفع من اسـت

*

همچو احیا بس مطوّل نسخه‌هـا    منطبع گردیـد بـا حـسن وصـفا

*

حق‌پرستان مـذاهب اجمعـین    محترم اندر ضمیر حق گـزین

*

زان سبب شد با دلای مولـوی    طبع من مشتاق طبـع مثنـوی

*

گشت از تأیید رب ذوالمنن    اهتمام طبع بر وجه حسن

*

نسخه‌ها با صد تـلاش آمـد بهـم    کانچنان چشم فلک هم دیده کـم

*

هر قدر بودست امکـان نظـر    گشته در تصحیح امعان نظـر

*

کاغذ و طبع و کتابت انـدرین    شد مهیّا جملـه قـسم اوّلـین

*

آن‌چنان کامد به‌هندوسـان ز روم    باز تا رومش برند اهل فهـوم...

# مولانا و جهانی که در آن می‌زیست

**فیّاض زاهد***

**چکیده**

جلال‌الدّین محمّد بلخی در زمانه‌ای می‌زیست که جهان اسلام با چند مشکل اساسی روبرو بود. از یک‌سو جنگ‌های صلیبی مرزهای سرزمین‌های اسلامی را با خطرات فراوانی روبرو ساخته بود. هشت دوره از این جنگ‌ها آرامش و ثبات مرزهای اسلامی را تهدید کرده بود. معضل دیگر به‌وجود نقار و تنش مابین سران کشورهای اسلامی با خلافت عبّاسی مربوط می‌شود. دیگر مشکل این دوران فعّال بودن جنبش اسماعیلیه و وجود تنش‌های مذهبی در امپراطوری سرزمین‌های اسلامی است. بر تمام این‌ها باید ظهور قدرت جدید امّا بدوی مغولان را اضافه کرد. آن‌ها در زمانه‌ای ظهور یافتند که باید صفت خوش اقبالی را در موردشان به‌کار بست. شاید اگر آن‌ها در هر زمان دیگری به‌صحنه می‌آمدند خیلی زود شمع وجودشان به‌تاریکی می‌گرایید. امّا در این دوران همه چیز برای ایلغار آنان فراهم شده بود. به‌تمام این مصایب باید شرایط درونی جوامع اسلامی را نیز افزود. ارزش‌های اخلاقی در جامعه کمرنگ شده بود. متفکّران اسلامی سه ستون مؤمنان، علما و سلاطین را آلوده و بیمار ارزیابی می‌نمودند. از زمان غزّالی مجادله علما و متفکّران معاصر پیرامون شرایطی دور می‌زد که جامعه را مستحّق و آماده هر بلیّه‌ای می‌انگاشت. مؤمنین به‌ریاکاری و فساد تن داده بودند. علما، متظاهر و دنیوی و نان به‌نرخ روز خورشده بودند و سلاطین شایستگی خود در اعمال عدالت، خرد و تقوا و البتّه اعمال سلطه را از دست داده بودند.

این شرایط شاه بیت عموم متفکّرانی است که پیش از مولانا دربارهٔ جهان پیرامون خود قلم‌فرسایی کرده بودند. محیط خانوادگی مولانا نیز آرام بخش نبود. پدرش در زیر

---

* استاد و مدیر گروه تاریخ دانشگاه تهران، تهران.

فشارهای متعصّبین و مقامات متنفّذ قرار داشت. بدون آن‌که بخواهیم دربارهٔ مناسبات پدر مولانا و امام فخر رازی داوری داشته باشیم، گویا او به‌اندازه کافی از سوی اطرافیان فخر رازی تحت فشار قرار داشته است. مجموع شرایط درکنار اخبار هولناکی که از مغولان به‌گوش می‌رسید، خانوادهٔ مولانا را وادار به‌مهاجرت به‌قونیه نمود. اگر مهاجرت از دیار پدری را می‌توان اوّلین توفان زندگی مولانا دانست، توفان دوم در قونیه کمی پس از آرامش اوّلیه به‌سراغش آمد و او را تا دم مرگ در پریشان حالی و بی‌قراری نگه داشت. او در آغاز در قونیه با عنوان استادی بر جای و مسند پدر نشست و روزگار به‌فراست و آرامش می‌گذراند. امّا تنها گذر از راسته شکرریزان و آشنایی با شمس تبریزی کافی بود تا آتش به‌خرمن ایمان و آرامش او درافتد و تا دم اتّصال به‌ذات احدی او را بی‌قرار نماید. شاید سرایش مثنوی معنوی که با اصرار و همّت حسام‌الدّین چلبی به‌زیور طبع آراسته شد تلاشی بود نافرجام برای رسیدن به‌ساحل یقین و آرامش. میراثی که در نتیجه مرگ مولانا ناتمام ماند.

**مقدّمه**

مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی فرزند بهاءولد ملقّب به‌سلطان‌العلما، از بزرگترین شعرای طراز اوّل ایران و شاید جهان باشد. او را باید به‌درستی از مفاخر بشری نامید. تأثیر آراء و اندیشه‌هایش بر جهان پیرامونی و آیندگان غیرقابل انکار است. او در این زمینه بی‌تردید درکنار معدود اندیشمندان و انسان‌های منتخب تاریخ بشریّت قرار دارد. امّا دریافت اندیشه‌ها و کنه اشعارش بدون تدقیق در شرایطی که زندگی و شخصیّت مولانا به‌بار نشست، ناممکن است.

مولانا در شرایط نامتلاطمی زندگی‌اش را آغاز و به‌انتها رساند. او هرچند در آغاز در نتیجه تغییرات شگرف دنیای پیرامونی خویش دچار تحوّل گردید، امّا هنوز به‌نیمهٔ راه زندگی خویش نرسیده بود که توفان اصلی در زندگی او آغاز شد. تحوّل اوّل به‌شرایط زندگی او در بلخ مربوط می‌شود. او که درکنار خانواده‌ای متموّل و با آبرو و در نهایت آرامش و احترام می‌زیست به‌دلایلی که در ادامه خواهد آمد به‌همراهٔ خانواده مجبور به‌مهاجرتی ناخواسته از بلخ به‌قونیه شد. توفان زندگی او با یورش مغولان آغاز شده بود. به‌نظر می‌رسد در قونیه همهٔ چیز برای ادامه یک زندگی آرام فراهم بود. سال‌ها نیز بر همین منوال گذشت. امّا در اربعین عمرش تلخی سؤالی گزنده و

گستاخانه او را از توسن آرامش و کرامت به‌بستر التهاب و نیاز و رهایی کشاند. در این مقاله تلاش می‌شود تا به‌صورت اختصار به‌این دو دورهٔ توفانی از زندگی مولانا اشاره شود. شاید توجّه به‌این دو رویداد عظیم ما را هرچه بیشتر با زوایای زندگانی این اندیشمند، عارف و شاعر بزرگ ایران آشنا سازد.

**برآمدن مغولان**

زرد پوستانی که بین مسلمانان به‌اسامی عمومی مغول و تاتار یا تتر خوانده می‌شدند قومی بودند بدوی ساکن درّه‌های خین گان و یا بلنویی و سایان و انهار سلنگا و ارقون و کرولن و اطراف دریاچه بایکال، یعنی ناحیهٔ کوهستانی واقع مابین چین خاص و منچوری و سیبری جنوبی و سرزمینی که امروز آن را مغولستان می‌گویند[۱].

مردمی که ازنظر مدنی بسیار عقب‌مانده و بدوی بودند. طوایفی که در نتیجهٔ اتّحادیه‌هایی منطقه‌ای شکل یافت و تنها در نتیجه هوش و درایت چنگیز خان به‌یک جریان عمومی اثرگذار در جهان آن‌روز بدل شد. پیشرفت سریع فتوحات مغول تا اندازه‌ای مرهون سازمان دقیق و استوار و تنسیقات و تحرّک فوق‌العاده سواران چادرنشین بود و این خود مزیّت بارزی بود که مغولان در برابر سپاهیان فاقد دیسیپلین و بطی‌الحرکه فئودال‌های اسکان یافته کشورهای مجاور داشتند، امّا عامل قطعی این بود که در کشورهای مورد تهاجم مغولان پاشیدگی و فساد و پراکندگی فئودالی حکمفرما بوده وحدت داخلی وجود نداشت[۲].

مغولستان که به‌عنوان کشور چنگیز خان، شهرتی جاویدان به‌دست آورد، از زمان اخراج اویغورها در قرن هشتم میلادی، دارای مردمی شد که همه قبایلی بودند که زبان مغولی و رسم و رفتار ابتدایی داشتند. زندگی شکارچیان و دامپروران را پیروی می‌کردند. در حقیقت چاره دیگری نیز نداشتند. زیرا سرزمین ایشان برای کشاورزی یا معدن‌کاری مناسب نبود.

---

۱. عبّاس اقبال، حسن پیرنیا: *تاریخ ایران* (از آغاز تا انقراض قاجاریه)، انتشارات خیّام، تهران، چاپ پنجم ۱۳۷۰ هـ ق ص ۴۱۱.

۲. پطروشفسکی، پیگولاسگایا، بلینتسکی: *تاریخ ایران*، کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۴ هـ ق، ص ۳۲۲.

ظهور و بسط قدرت مغولان را می‌توان به‌مثابه آن کلام ماکیاوّلی دانست که گفته بود سیاستمداران برای توفیق به‌دو چیز نیازمندند، فضیلت و زمانهٔ سازگار. شاید مهم‌ترین بخت چنگیز این زمانهٔ سازگار است. آن‌ها در شرایطی در جهان متمدّن که خود بهره چندانی از آن نداشتند ظهور کردند که همه چیز می‌توانست در خدمت آن‌ها قرارگیرد. جدا از توفیقاتی که در مغولستان، بین‌النهرین، آسیای میانه، چین و ایران پیدا کردند، راه آن‌ها نیز به‌سوی روسیه، آسیای صغیر و اروپای شرقی باز شد.

در ایران خوارزمشاهیان و سلطان محمّد خوارزمشاه در شرایطی قرار داشت که نمی‌توان برخی از عوامل داخلی را در گسترش بحران دخیل ندانست.

سلطنت خوارزمشاهیان ترکیبی سست و بی‌بنیاد داشت. جمعیّت رعیّت ایران از این طبقهٔ حاکم متنفر بودند. لشگر خوارزمشاهیان را سربازان مزدور تشکیل می‌دادند که به‌ندرت ممکن بود پس از یک شکست باز هم ایستادگی کنند و وفاداری نشان دهند، مردم، در زیر فشار مالیات سنگین، ستم می‌کشیدند و پارسایان از نزاع سلطان محمّد با خلیفه رنج می‌دیدند. از نظر جورج ساندرز سلطان محمّد، امیر بی‌ارزش و سبک‌سر و ناشایسته، نه یک سیاستمدار بود و نه یک سرباز و جاه طلبی و بلندپروازی او برای این‌که مانند سلجوق‌های بزرگ فرمانروایی کند و یک پادشاه مملکت اسلامی باشد با طرز عملش منافات داشت. گناه آسیب‌های شومی را که به‌مراکز شهری و پرجمعیّت ایران خاوری رسید باید به‌گردن او گذاشت[۱].

از سوی دیگر در جامعه‌ای که اکثریّت آن را سنّیان وفادار به‌خلفای عبّاسی تشکیل می‌دادند، تعارضات سلطان محمّد با خلیفه به‌رویگردانی مردم از وی منجر شده بود. او با خلیفه ناصر تعارضات آشکاری داشت و در یک وهله نیز لشگری به‌سوی بغداد فراخوانده بود. امّا گویا در همدان لشگریان و ستوران او از سرما تلف شدند[۲].

---

۱. جورج ساندرز: *تاریخ فتوحات مغول*، ابوالقاسم حالت، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ هـ ق، ص ۶۱.

۲. محمّد بن خاوند شاه بلخی: *روضة‌الصفا*، تصحیح عبّاس زریاب خویی، انتشارات علمی، تهران، ج اوّل تا هفتم، چاپ اوّل ۱۳۷۳ هـ ق.

مشکل اساسی دیگر در بی‌تدبیری سلطان در برانداختن قراختاییان و همسایگی بلاواسطه با سرزمین مغولان بود. گویا مردم ماوراءالنّهر بعد از فتوحات عظیمی که به‌دست سلطان محمّد خوارزمشاه میسّر شده بود، مکرّر از ظلم و جور و ننگ استیلای قراختاییان به‌خوارزمشاه شکایت می‌بردند و خود سلطان محمّد خوارزمشاه هم از پرداخت خراج سالیانه که در نتیجه خدمتی که به‌او در به‌قدرت رسیدن نموده بودند در تعب بود، به‌همین جهت در سال ۶۰۶ هـ ق رسول گورکان را که برای وصول خراج آمده بود در آب انداخت و در آخر همین سال به‌عزم تصرّف ماوراءالنّهر به‌آن جانب حرکت نمود. سلطان به‌عزم تسخیر ممالک اصلی قراختاییان از شطّ سیحون گذشت و در ربیع‌الاوّل ۶۰۷ هـ ق اردوی تاینگو والی شهر طراز سردار گورکان را شکست داد و او را به‌اسیری گرفت و به‌خوارزم آورد و کشت. این پیروزی سبب شد به‌او لقب اسکندر ثانی دهند[۱].

او سپس با کوچلک خان به‌زد و خورد پرداخت و نهایتاً در نتیجه ائتلاف با عثمان خان به‌پیروزی رسید. او عثمان خان را بر سمرقند نهاد امّا از آن‌جا که میان او و عثمان خان نقار برخواست به‌سمرقند لشگر کشید و بر مردم آن سامان ظلم‌های عنیف نمود. او عثمان خان که از بزرگان طایفه خانیه بودند را معدوم و آن سلسله را منقرض نمود.

وی سپس با همکاری کوچلک خان به‌سرزمین قراختاییان تاخت و آن‌ها را از صحنه سیاسی روزگار محو نمود[۲].

به‌این مجموعه باید مداخلات روزافزون ترکان‌خاتون مادر سلطان را که بسیار قسی‌القلب بود نیز اضافه کرد. او خودخواه و شهوت‌پرست و خونخوار و حیله‌گر بود. این زن چنان بر کارها سلطه داشت که غالباً اوامر خوارزمشاه را اگر به‌نظر خود صلاح

۱. عبّاس اقبال، حسن پیرنیا: *تاریخ ایران*، ص ۴۰۳.
۲. همان، ص ۴۰۴.

نمی‌دید مانع اجرا می‌شد[1]. درکنار عوامل یادشده روحیه بی‌اعتمادی به‌بزرگان و افسران کشور خود به‌عامل نابودکننده اقتدار خوارزمشاهیان منتهی می‌شد[2].

این اقدام سبب همسایگی مغولان با خوارزمشاهیان شد. در آغاز شواهد حاکی از آن است که چنگیز تمایل داشت با سلطان محمّد مناسبات دوستانه‌ای داشته باشد. امّا در اثر بی‌خردی سلطان و عواملش بهانه‌های لازم به‌دست مغولان برای حمله به‌ایران فراهم شد. البتّه خاوند شاه بلخی خباثت و دنائت خلیفه عبّاسی را در توجّه چنگیز به‌بلاد اسلام بی‌تأثیر نمی‌داند. در کتاب خود آورده است: چون میان ناصر خلیفه و سلطان محمّد خصومت پدیدآمد و سلطان خواست با سیّد علاءالدّین ترمذی به‌خلافت بیعت نماید، ناصر بی‌قرار گشت و با امراء و اعیان دارالخلافه مشورت کرد که به‌یاری چه کسی می‌توان شر سلطان محمّد خوارزمشاه را دفع کرد. یکی از وزراء گفت چنگیز خان! برای این منظور باید با محمود یلواج وزیر مسلمان او تماس گرفت و از او خواست به‌واسطه مغولان فتنه محمّد خوارزمشاه را بخواباند. بعضی از مقرّبان گفتند رسول باید از سرزمین خوارزمشاهیان بگذرد و چهار ماه لازم است که از این‌جا به‌مغولستان رسد. وانگهی مسلّط ساختن کفّار بر مسلمانان نه موافق عقل است و نه مطابق شرع. و اگر کفّار مغول بر بلاد اسلام مسلّط شوند ممکن است متعرّض بغداد شوند. خلیفه گفت: ایشان تا پنجاه سال دیگر دستشان به‌بغداد نمی‌رسد ولی عجالتاً حکومت خوارزمشاهیان بدست آن‌ها بر خواهد افتاد. پس خلیفه فرمود تا سر شخصی را بتراشیدند و مقصود خود را بر سر او نوشتند و بر آن نیل ریختند و آن‌گاه او را به‌مغولستان فرستادند. آن شخص شب و روز راه پیمود و خود را به‌محمود یلواج رسانید و خبر را به‌چنگیز گفت. از آن به‌بعد داعیه حرکت به‌سوی ماوراءالنّهر و خراسان و قلع و قمع خوارزمشاهیان در دماغ چنگیز پدیدآمد[3].

---

۱. عبّاس اقبال، حسن پیرنیا: *تاریخ ایران*، ص ۴۰۶.

۲. مستوفی قزوینی، حمدالله احمد بن اتابک: *تاریخ گزیده*، تصحیح عبدالحسین نوایی، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ سوم ۱۳۶۴ هـ ق، ص ۴۹۱.

۳. محمّد بن خاوند شاه بلخی: *روضة‌الصفا*، ص ۸۴۰

ظاهراً علل و عواملی چند موجب گردید که روابط میان الناصر لدین الله خلیفه عبّاسی و سلطان محمّد خوارزمشاه تیره شود. ناصر خلیفه عبّاسی دستور داده بود در ایّام حج عَلَمِ جلال‌الدّین نو مسلمان رئیس فرقهٔ اسماعیلیان الموت را بر علم سلطان محمّد خوارزمشاه مقدّم دارند. خوارزمشاه کینه خلیفه را به‌دل کرد و از ائمّه مملکت فتوا گرفت که آل عبّاس سزاوار و شایسته خلافت نیستند زیرا از محافظت مرزهای اسلامی غفلت کرده‌اند[1].

در چنین فضای آشفته و آلوده‌ای که یادآور آن ضرب‌المثل فرانسوی‌ها است که می‌گویند: بدبختی‌ها به‌ندرت تک به‌تک می‌آیند، همه عوامل خرابی اوضاع دست به‌دست هم دادند و بهانه‌ها برای ایلغار وحشیانه مغول فراهم گشت. امّا اگر سنّت‌های یاسا را اصل قرار داده و بر این باور باشیم که شاید سوء رفتار خوارزمشاهیان سبب این هجوم شده باشد، این بهانه‌ها نیز فراهم شده بود. اسناد تاریخی گواهی می‌دهند که چنگیز خان پس از استقرار قدرت خویش در مغولستان و برافتادن ملوک خانیه و قراختایی تمایل داشت تا با خوارزمشاهیان روابط حسنه‌ای داشته باشد. بر این اساس محمود یلواج خوارزمی و علی خواجه اکبر بخاری و یوسف اتراری را با شمش‌های نقره و نافه‌های مشک تاتاری و سنگ‌های یشم و جامه‌های زربفت و لباس‌هایی که از پشم سبز و سفید می‌بافند به‌رسالت نزد محمّد خوارزمشاه فرستاد و ایشان پیغام چنگیز خان بدین مضمون عرضه داشتند: خان بزرگ سلام می‌رساند و می‌گوید وسعت مملکت من و شما در جهان از آفتاب روشن‌تر است و به‌سبب قرب جوار و جنسیّت، دوستی با تو را واجب و لازم می‌دانم و امروز عزیزتر از تو فرزندی ندارم. اگر تو راه دوستی بسپاری و در امنیّت راه‌ها کوشش کنی تا بازرگانان که مایهٔ آبادانی و نظام عالم هستند از طرفین آمد و رفت کنند سبب مزید دوستی گردد[2]. این نامه و تلقّی عنوان «فرزندی» برای سلطان محمّد ظاهراً بر وی گران آمد. لذا محمود یلواج را که مسلمان بود و به‌خلوتی فراخواند و دربارهٔ موقعیّت و میزان توانایی چنگیز خان پرس و جو

---

۱. محمّد بن خاوند شاه بلخی: *روضة‌الصفا*، ص ۷۱۲.
۲. همان، ص ۸۴۰

نمود. وی از محمود پرسید: تو مردی از دیار خوارزم هستی و مسلمانی باید آن‌چه از تو می‌پرسم پوشیده نداری. آیا خان شما بر دیار ختا مسلط هست یا نه؟ آن‌گاه جواهری گرانمند از بازو درآورد و به‌محمود داد. محمود گفت: به‌خدا که خان ما راست گفته. آن‌گاه سلطان گفت تو از وسعت سرزمین من باخبری، خان تو کیست که مرا فرزند خود خطاب می‌کند و با من از روی برتری سخن می‌گوید؟ محمود یلواج ترسید و گفت: سپاه چنگیز در برابر لشگریان سلطان مانند فروغ شمس در برابر خورشید است. خشم سلطان محمّد از شنیدن این سخنان فروکش کرد و محمود یلواج از خشم او در امان ماند. لذا با محمود پیمان دوستی امضاء کرد[۱]. امّا ساندرز بر این باور است که خوارزمشاهیان به‌نیّات واقعی مغولان تردید داشتند. از سوی دیگر آنان ارزیابی درستی از میزان خطر تاتارها نداشتند.

لذا نحوهٔ برخورد آتی عوامل سلطان محمّد با فرستادگان چنگیز را تنها در طمع مالی جستجو نمی‌کند[۲].

گویا افسران خوارزمی بر این باور بودند که تجّار مغولی پیش قراوّلانی هستند که در لباس تجارت در حال شناسایی مناطق داخلی هستند. کشتن ایلچی و نمایندهٔ چنگیز نیز این تعبیر را تقویت می‌نماید. زیرا اگر حکّام محلّی به‌تنهایی به‌چنین اقدامی دست زده باشند، بایستی تادیب می‌شدند. حال آن‌که وقتی که چنگیز تحویل و تنبیه متخلّفان را از سلطان طلب کرد با درخواست وی موافقت نشد. بدیهی است که شرایط دیگر برای چنگیز خان قابل پذیرش نبود، لذا خود در رأس سپاهی عازم ایران شد. پیش از این مغولان فتوحات شرقی خود را سامان داده و اینک با طیب خاطر غرب را هدف گرفتند[۳].

امّا حمدالله مستوفی که کتاب تاریخ او در عصر مغولان را می‌توانیم یکی از منابع معتبر این دوران بنامیم داستان را به‌گونه‌ای دیگر بیان می‌کند. او از سنّت سرنوشت

---

۱. محمّد بن خاوند شاه بلخی: *روضة‌الصفا*، ص ۸۴۱.

۲. جورج ساندرز: *تاریخ فتوحات مغول*، ص ۶۰.

۳. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، توفیق سبحانی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، چاپ سوم ۱۳۷۵ ه ق، ص ۳۶.

گرایی که در متون کلاسیک ایران به‌وفور یادشده بهره می‌برد. از نظر او از آن‌جا که سرنوشت برای سلطان محمّد و بلاد اسلام افق متفاوتی مقدّر کرده بود، این اتّفاق شوم روی داد. از نظر وی اقدام اینالجق حاکم خودسر خوارزمی در کشتن پانصد تاجر بی‌گناه مغولی با حمایت ترکان خاتون و ناتوانی شاه در تنبیه او باید تعبیر شود. چه در دربار سلطان همه از اطرافیان اینالجق بودند و اجازه تنبیه او را نمی‌دادند[۱].

پس چنگیز با سنجش خونسردانه خود برای این نبرد آماده شد. در بهار سال ۶۱۶ هـ ق در درّهٔ ایرتیش علیا یک لشگر اجتماع کرد که عبارت بود از اویغورها و کارلوتها که جزء نیروهای کمکی چنگیز بودند. نیروهای خوارزمیان بیشتر بودند ولی چون محمّد شاه به‌وفاداری ایشان اعتماد نداشت از جنگ‌های باز خودداری کرد و سربازان خود را پراکنده ساخت و به‌صورت دسته‌های ساخلو در شهرهای اصلی امپراطوری خود گماشت. چون اطمینان داشت که مغولان نمی‌توانند دژهای دیوار را محاصره نمایند و تسخیر کنند. بارتولد می‌نویسد مسلمانان رشادت‌ها کردند امّا انضباط در مغولان بود[۲]. عبّاس اقبال با تکیه بر منابع مسلمانان تعداد مغولان را ۶۰۰۰۰۰ تا ۷۰۰۰۰۰ و محقّقین جدید از ۱۵۰۰۰۰ تا ۲۰۰۰۰۰ دانسته‌اند. امّا آن‌چه تمام منابع بر آن اتفاق دارند، تعداد بیشتر سپاه خوارزمی است. امّا گویا این لشگرها از اقوام و ملل گوناگون بودند که چندان به‌یکدیگر دل‌بستگی نداشتند. از این گذشته به‌دلیل سوء سیاست سلطان بسیاری از درباریان در درون، دل به‌سلطان نداشتند[۳].

او در آغاز دو تن از فرزندان خود جغتای و اوگتای را مأمور این عملیات کرد. لشگر دیگری نیز به‌رهبری جوجی روانه کرانهٔ سیر دریا نمود و خجند را محاصره نمود. در عین حال چنگیز با پسر کوچکترش تولی روانه بخارا شد که غنی‌ترین و پرجمعیّت‌ترین شهر ماوراءالنّهر بود. در سر راه ارسلان خان با قبیله خویش از قیالیغ و ایدی قوت با اقوام اویغور از بیش بالیغ و سقناق تکین پسر اوزار به‌خدمت رسیدند. او در آغاز

---

۱. مستوفی قزوینی، حمدالله احمد بن اتابک: *تاریخ گزیده*، ص ۴۹۳.

۲. جورج ساندرز: *تاریخ فتوحات مغول*، ص ۶۲.

۳. عبّاس اقبال، حسن پیرنیا: *تاریخ ایران*، ص ۴۱۸.

اترار را محاصره کرد. سپس پنج هزار نفر را متوجّه خجند و بناکت کرد و با پسرش متوجّه بخارا شد. امرای سلطان محمّد یعنی گوگ خان و سونج خان و کشلی خان با بیست هزار پیاده نظام و سی هزار سواره به‌رسم شبیخون از شهر بیرون آمدند امّا لشگریان ایشان به‌دست محافظان و طلایه‌داران لشگر مغول نیست و نابود شدند. روز دیگر مردم بخارا دروازه‌ها بگشودند و اعیان و معاریف شهر به‌خدمت چنگیز خان درآمدند. خود چنگیز به‌شهر درآمد و به‌مسجد جامع رسید و گفت تا صندوق‌های *قرآن* را خالی کردند و جای علف و آخور اسبان کردند. گویند روزی یکی از بزرگان سادات ماوراءالنّهر از یکی از علما پرسید که این چیست که می‌بینیم و او گفت: "باد بی‌نیازی یزدان است که می‌وزد". پس از آن چنگیز دستور داد تا شهر را غارت کردند و چون شنید که بعضی از خوارزمشاهیان نزد مردم بخارا سکنی گرفته‌اند در خشم شد و دستور داد تا شهر را آتش زنند. پس از غارت و سوزاندن شهر به‌محاصره ارگ و قلعه پرداختند و گوگ خان با دلیری از قلعه دفاع می‌کرد با همه اهل قلعه کشته شدند. می‌گویند یکی از مردم بخارا که در حال فرار به‌خراسان می‌رفت پرسیدند که حال شهر شما به‌کجا انجامید؟ او در پاسخ گفت: "آمدند و کندند و سوختند و کشتند و بردند"[۱]. این جمله دستمایه نویسنده عصر مغولی شده بود که نوشته بود "سخن به‌پارسی کس بدین فصاحت نگفته بود!" هرچند جوینی مؤلّف تاریخ کم نظیر جهانگشا برخی از این غارتگری‌ها را غیر ارادی می‌داند. طرفه آن‌که باید او را تاریخ‌نگار مغول دانست و معذورات او را نیز ادراک نمود! با این همه او در جای جای اثر خود از سوء رفتار مغولان نکته‌ها آورده است[۲]. جوینی می‌نویسد چنگیز در بخارا از منبر بالا رفت و برای جمعیّت وحشت زده سخن گفت. او خود را «عذابِ خداوند» نامید که او را فرستاده تا آنان را تادیب نماید![۳] او سپس از بخارا عازم سمرقند شد تا به‌پسرانش ملحق شود که اترار را گرفته بودند و طلای مذاب در حلقوم فرماندار خائن شهر ریخته و بدین نحو او

---

۱. محمّد بن خاوند شاه بلخی: *روضةالصفا*، ص ۸۴۴.
۲. جورج ساندرز: *تاریخ فتوحات مغول*، ص ۶۲.
۳. همان، ص ۶۲.

را مجازات کرده بودند. اسیرانی را که چنگیز خان در بخارا گرفته بود پیشاپیش لشگر رانده می‌شدند تا شماره سپاهیان مغول را زیادتر نشان دهد[۱].

محمّد خوارزمشاه پس از شکست اوّلیه از مغولان به‌دنبال تهیّهٔ نیرو، قصد عزیمت به‌عراق و دیگر مناطق را داشت، امّا پسرش جلال‌الدّین منکبرنی منکر این معانی بود و می‌گفت: بهتر آن است که لشگرها را جمع کنیم روی به‌جنگ ایشان نهیم و اگر خود سلطان به‌جنگ نمی‌رود لشگرها را به‌من سپارد تا به‌مقابلهٔ مغول روم. اگر پیروز شدم که مقصود برآمده است و اگر مغلوب شدم درنظر مردم از ملامت رسته‌ایم و نخواهند گفت که چندین سال خراج و مالیات از مردم می‌گیرند و اکنون در وقت بلا و مصیبت میدان را خالی گذاشته‌اند و روی به‌فرار نهاده‌اند. امّا خوارزمشاه سخن پسر نپذیرفت و به‌سوی بلخ راه افتاد. وقتی به‌بلخ آمد باخبر شد که مغولان بخارا و سمرقند و هرات را گرفته‌اند[۲].

چنگیز به‌جبه و سوباتای فرمان داد تا سلطان نگون بخت را تعقیب و اجازهٔ تجدید قوا به‌او ندهند. سواره نظام مغول او را با سرعت تعقیب می‌کرد و عملاً انسجام ذهنی و تاکتیکی او را از میان برده بودند. آن‌ها او را تا طوس تعقیب نموده و قبر هارون الرشید را آتش زدند. بعد در تعقیب او به‌ری و همدان رسیدند. در همدان رد او را گم کردند. سلطان خود را به‌دریای خزر رسانید و به‌جزیره آبسکون پناه برد. ولی مدتی نگذشت که در آن‌جا وفات یافت[۳].

هرجا که لشگر مغول وارد می‌شد جز مرگ و نابودی اثر دیگری از خود بر جای نمی‌گذاشت. بارتولد علّت این امر را کمبود نفرات و ترس از شورش مناطق مفتوحه می‌داند. لذا می‌توان درک کرد که چرا آن‌ها تمام مردان و زنان را غارت و تنها بخشی از صنعتگران را وادار به‌مهاجرت به‌مغولستان می‌نمودند[٤]. سیفی در کتاب خود که در سال‌های ۷۲۰ هـ‌ق تألیف کرده، به‌نقل قصّه‌هایی از پیرمردانی می‌پردازد که وقایع را

---

۱. جورج ساندرز: *تاریخ فتوحات مغول*، ص ۶۲.
۲. محمّد بن خاوند شاه بلخی: *روضة‌الصفا*، ص ۷۱۷.
۳. جورج ساندرز: *تاریخ فتوحات مغول*، ص ۶۳.
۴. پطروشفسکی، پیگولاسگایا، بلینتسکی: *تاریخ ایران*، ص ۳۲۶.

به‌چشم خود دیده بودند و نشان می‌دهد که با حملهٔ مغول در خراسان "نه احدی، نه غلّه‌ای، نه خوراکی و نه پوشاکی باقی‌ماند" "و از مرزهای بلخ تا افغان مردم در سراسر سال فقط گوشت انسان، سگ و گربه می‌خورده‌اند. چرا که جنگجویان مغول تمام خرمن‌ها و انبارها را به‌آتش کشیده بودند"[1].

روایت خاوند شاه بلخی نیز در این باره خواندنی است:

"هنگامی که تولی به‌جانب مرو می‌رفت تغارجار گورکان داماد چنگیزخان را با ده هزار به‌سوی نیشابور فرستاد. نیشابوریان به‌استحکام برج و بارو پرداخته بر بالای دیوارها منجنیق و عرّاده نصب کردند. تغاجار شهر را در محاصره گرفت. در روز سوم تیری از بالای بارو بر مقتل تغاجار اصابت کرده و او را به‌هلاکت رسانید. چون خبر قتل تغارجار به‌تولی خان رسید پس از آن‌که از کار مرو بپرداخت روی به‌نیشابور نهاد. نیشابوریان با آن‌که سه هزار چرخ تیرانداز و سیصد منجنیق بر بارو نصب کرده بودند و قاروره‌های نفت انداز ساخته بودند سست شدند و پس از شور و مشورت قاضی رکن‌الدّین علی ابن ابراهیم مغیثی را به‌شفاعت نزد تولی فرستادند ولی تولی شفاعت را نپذیرفت. مغولان پس از جنگ‌های سخت شهر را در تصرّف درآوردند و حاکم شهر را گرفتند. حاکم برای آن‌که زودتر از دست آنان خلاص شود سخنان تندی بر زبان راند لذا او را به‌بدترین وجهی کشتند. پس از آن به‌انتقام خون تغاجار شهر را چنان خراب کردند که قابل کشت و زرع شود. بعد زن تغاجار به‌شهر درآمد و دستور قتل همه را صادر کرد و کسی را جز چهارصد تن از پیشه‌وران که به‌ترکستان بروند، بر جای نگذاشتند. بر شهر آب بستند و در آن جو کاشتند، در دوازده روز یک میلیون و چهل و هفت هزار تن در قلم آمد به‌جز زنان و اطفال**!**"[2]

---

۱. پطروشفسکی، یان اسمیت: *تاریخ اجتماعی ایران در دوره مغول*، یعقوب آژند، انتشارات اطلاعات، تهران، چاپ اوّل ۱۳۶۶ هـ ق، ص ۷.

۲. محمّد بن خاوند شاه بلخی: *روضة‌الصفا*، ص ۸۵۴

گفته شده که در سال ۶۱۷ از مردم نیشابور ۱۷۴۷۰۰۰ نفر قتل عام شدند. ابن اثیر معتقد است در تصرّف مرو حدود ۷۰۰۰۰۰ و طبق گفته جوینی ۱۳۰۰۰۰۰ نفر از اهالی آن دیار از دم تیغ گذشته‌اند. گفته شده که در پایان سال ۶۱۹ ه‌ ق یعنی در زمان تصرّف دوم هرات ۱۶۰۰۰۰۰ نفر از مردم آن سرزمین به‌هلاکت رسیده‌اند. حمدالله قزوینی تعداد کشته‌شدگان بغداد در زمان تصرّف را ۸۰۰۰۰۰ نفر می‌داند[1].

در زمان فتح جوزجان و طالقان نیز کشتار وحشتناکی از مردم شد. ظاهراً در زمان فتح این منطقه نوهٔ چنگیز که فرزند جغتای بود و برای پدر بزرگ بسیار عزیز بود به‌قتل رسید. خان مغول بعد از فتح مرو دستور داد تا علاوه بر مردم، جانوران آن شهر را نیز بکشند و هیچ‌کسی را زنده نگذارند. حتّی بچّه‌های در شکم مادر را نیز به‌قتل رساندند تا دیگر کسی در آن منطقه زندگی نکند[2].

از اتّفاقات مهمّ آن دوران داستان شیخ نجم‌الدّین کبری عارف و صوفی بزرگ زمانه است.

"گویند شیخ نجم‌الدّین کبری که از بزرگان عرفا و صوفیه خوارزم بود در آن هنگام در شهر بود. اوّلاد چنگیز به‌او پیغام دادند که شیخ باید از آن‌جا بیرون آید تا آفتی به‌او نرسد. شیخ گفت: من در این شهر خویش و متعلّقان زیاد دارم و روا نباشد که خود سالم بمانم و ایشان را به‌حال خود رها سازم. گفتند که با ده تن از خویشان و متعلّقان خود بیرون آید. جواب داد که بیش از ده تن باشند، بار دیگر پیغام دادند با صد تن بیرون آی. شیخ باز گفت از صد تن زیادترند. گفتند با هزار نفر بیرون آی. شیخ باز فرمود روا نباشد که مردم را تنها گذارم و از شهر خارج نشد. پس از آن شیخ به‌هنگام حمله مغول با ایشان جنگید و چند تن از ایشان به‌دست او کشته شدند و سرانجام خود با اصحاب و احباب به‌شهادت رسید[3]".

---

۱. پطروشفسکی، یان اسمیت: *تاریخ اجتماعی ایران در دوره مغول*، ص ۶.
۲. عبّاس اقبال، حسن پیرنیا: *تاریخ ایران*، ص ۴۳۸.
۳. محمّد بن خاوند شاه بلخی: *روضة‌الصفا*، ص ۸۵۱

به‌نوشته عبّاس اقبال، چنگیزخان در کشتارهای جمعی و قتل عام‌ها مثل یک‌نفر میر غضب بی‌عاطفه، مأمور اجرای حکم می‌کرده و بین فقیر و غنی و خرد و بزرگ و زن و مرد و مسلم و غیرمسلم فرقی نمی‌گذاشته و در این عمل زشت هم از طریق عدالت و بی‌طرفی انحراف نمی‌جسته است. مخصوصاً شخص او برخلاف چند نفر از فرزندان خود و بعضی دیگر از کشورگشایان در کشتار نفوس نیز خودداری و خونسردی را به‌حد کمال می‌رساند و هیچ‌وقت بر اثر غلبه خشم و غضب به‌پاره‌ای حرکات فجیع از قبیل درآوردن چشم اسرا و بریدن گوش و بینی و ساختن مناره دست نزده است[۱].

امّا ابن اثیر ایلغار مغول را یک فاجعه جهانی توصیف کرده است. حتّی جوینی مورّخ بعد از مرگ چنگیز نیز از قتل عامی صحبت می‌کند که استیلاگران چنگیز مرتکبش شده بودند. و ادامه می‌دهد: "هر کجا صدهزار خلق بود بی‌مبالغت صد کس نماند". حمدالله قزوینی مورّخ و جغرافی‌نویس شهیر می‌نویسد: "اکنون اکثر ولایات از تحکمّات و تردّد لشگرها برافتاده است و دست از زرع باز داشتند". سپس می‌افزاید: "شک نیست که خرابی‌ای که در ظهور دولت مغول اتّفاق افتاد و قتل عامی که در آن رفت اگر تا هزار سال دیگر هیچ حادثه‌ای واقع نشدی هنوز تدارک پذیر نبودی" و این سرشت ایلغار مغول بود[۲]. ابن اثیر در تاریخ مفصّل خود که به‌زبان عربی نوشته است داستان هجوم مغول را که بیشتر مبتنی بر گفتهٔ شاهدان عینی وقایع بوده است را نقل می‌کند. سخنان زیرین ابن اثیر نشان می‌دهد که تأثیر کلّی هجوم مغول در اذهان مردم آن زمان از چه قرار بوده است:

> "اگر می‌گفتند که از زمان خلقت آدم ابوالبشر تاکنون جهان چنین مصیبتی به‌خود ندیده است درست گفته بودند. زیرا تاریخ چیزی که شبیه به‌این و یا نزدیک بدین باشد نشان نمی‌دهد"[۳].

---

۱. عبّاس اقبال، حسن پیرنیا: *تاریخ ایران*، ص ۴۴۴.
۲. پطروشفسکی، یان اسمیت: *تاریخ اجتماعی ایران در دورهٔ مغول*، ص ۵.
۳. پطروشفسکی، پیگولاسگایا، بلینتسکی: *تاریخ ایران*، ص ۳۰۱.

استیلای مغول در ایران، همانند سایر سرزمین‌ها، نوعی از هم پاشیدگی و انهدام بی‌حد و حصر در پی داشت و علّت این بود که جانشینان چنگیز خان ـ که اکثر چادرنشینان مغول و ترک و غیره آسیای میانه را تحت رهبری خود متّحد کرده بود ـ زمانی به‌این نواحی رسیدند که نه تنها ظلم و ستم حاکم بود قلع و قمع منظم شهروندان در یک رشته از شهرها (بلخ، مرو، نیشابور، هرات، طوس، ری...) و انهدام تمامی این نواحی برقرار بود[۱].

جلال‌الدّین منکبرنی که در آن شرایط وانفسا تلاش‌های نافرجامی را به‌انجام رساند پایان بخش رویاهای سرزمینی بود که همه چیز خود را لگدکوب فاتحانی می‌دید که به‌راستی عذاب خداوند بودند. اشغال ایران و تمایل آن‌ها به‌سوی بغداد و برآمدن خلافت عبّاسی از دیگر مصایب زمانه بود. آن‌ها به‌زودی توانستند بساط اسماعیلیان را هم برچینند و به‌سوی آناطولی و روسیه و سپس اروپا پیش تاختند. در این زمان بود که مولانا جلال‌الدّین بلخی ملقب به‌ملّای رومی که از بلخ گریخته تا در قونیه به‌آسایش زمانی گذرانند در جریان توفان زرد قرار می‌گرفتند. بعدها مغولان چند بار قونیه را محاصره کردند ولی هیچ‌گاه نتوانستند وارد این شهر شوند. مردم وجود مقبره مولانا و کرامات وی را مانع هجوم مغولان می‌دانستند[۲].

پس از مرگ مولانا و در زمان گیخاتو قونیه در محاصره قرارگرفت. امّا گیخاتو به‌مناسبت خوابی که دیده بود دست از محاصره شهر برداشت و به‌دیدار سلطان ولد پسر مولانا آمد، دستش را بوسید و مردم قونیه را امان داد. خلایق آن را از کرامات مولانا دانستند[۳].

قونیه واقع در حاشیهٔ جنوب شرقی جلگهٔ مرکزی آسیای صغیر، تختگاه سلجوقیان روم بود و در آن سال‌های آشوب مغول و انقلاب صلیبی برای نصارای بیزانس هم هنوز یک جزیرهٔ امنیّت محسوب می‌شد. دربار سلجوقیان در این سرزمین مثل عراق و

---

۱. پطروشفسکی، یان اسمیت: *تاریخ اجتماعی ایران در دورهٔ مغول*، ص ۴.

۲. شیرین بیانی: *دین و دولت در عصر مغول*، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲، تهران، چاپ اوّل ۱۳۷۱ هـ‌ق، ص۶۹۳.

۳. همان، ص ۶۹۹.

خراسان و ماوراءالنّهر همچنان میعادگاه شاعران، دانشمندان و نویسندگان فارسی زبان محسوب می‌شد. از سال‌ها پیش زبان فارسی زبان اداری سلاجقه بود. و به‌جز مکاتبه با خلافت بغداد از زبان عربی استفاده نمی‌شد. زبان اهل دیوان، فارسی بود و علما و صوفیه و شعرا و مؤرّخان نیز به‌آن زبان سخن می‌راندند و هم غالباً به‌همان زبان می‌نوشتند[۱]. امّا در سال ۶۴۰ ه‌ق مغولان پس از آن‌که در «کوسه داغی» غیاث‌الدّین آخرین امپراطور سلجوقی در آناطولی راشکست دادند، آخرین امیدها را نیز از بین بردند و بی‌نظمی و آشوب سراسر آسیای صغیر را فراگرفت[۲].

مولانا نیز چون پدر انگیزه حمله مغولان را نتیجه اشتباهات سلطان محمّد خوارزمشاه می‌دانست. از جمله این اشتباهات، آزردن سلطان‌العلماء بهاءولد و هجرت وی و خاندانش از بلخ بود. روایت شده است که چند سال پس از واقعه مغول، روزی که به‌مولانا جذبه‌ای دست داده بود، گفت: زمانی است که دل صاحب دلی به‌درد آمده بود و هنوز خراسان مسکین انتقام آن را می‌کشد و روی به‌خرابی نهاده و اصلاً عمارت پذیر نیست و این بیت‌ها گفت:

تا دل مرد خدا نامد به‌درد — هیچ قرنی را خدا رسوا نکرد

خشم مردان خشک گرداند سحاب — خشم دل‌ها کرد عالم را خراب

مولانا تهاجم مغول را به‌سیلاب خروشان و عالم‌گیری تشبیه کرد که سرانجام فرو خواهد نشست. ولی معتقد بود که این واقعه به‌دنیای شرق جان تازه‌ای خواهد بخشید[۳].

برای درک بهتر شرایط مولانا و جوی که در آن، این صوفی بزرگ تربیت یافت نگاهی هرچند عاجل بر شرایط فرهنگی و اخلاقی زمانه او ضرورت دارد. او در زمانه‌ای می‌زیست که متفکّران پیش و پس از آن در نتیجه نابکاری و معصیت خلایق، علما و سلاطین آن را آمادهٔ پذیرش هرگونه بلایی می‌دانستند. اخلاق جامعه در نتیجه رذایل منحط شده بود و هیچ‌یک از گروه‌های اصلی که عبارت بودند از سلاطین، علما

---

۱. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۳۷.

۲. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *پلّه پلّه تا ملاقات خدا*، انتشارات علمی، تهران، چاپ شانزدهم ۱۳۷۹ ه‌ق، ص ۶۵.

۳. شیرین بیانی: *دین و دولت در عصر مغول*، ص ۶۹۶.

و مؤمنان در عمل خویش راسخ و مؤمن نبودند. بسیاری از مؤمنان و نیک‌اندیشان پیش از فاجعه مغول از این شرایط نالیده بودند. شاید در این میان می‌توان به‌امثال غزّالی اشاره نمود. او تفسیر روشنی از بد دینی و ناعهدی روزگار را زمزمه و تکرار می‌کرد. آن‌چه از اساس، اندیشهٔ او را شکل می‌داد درک وی در طبیعت و ماهیت زمانه بود. در نصیحةالملوک آورده است که از «حاتم اصم» پرسیدند: "از چیست که ما آن نمی‌یابیم که پیشینگان یافتند؟ گفت: زیرا پنج چیز از ما فوت شده است: یکی استاد ناصح و دیگر یار موافق و سه دیگر جهد دایم، چهارم کسب حلال و پنجم زمانه سازگار"[۱] او علّت زمانه ناسازگار را در دو چیز می‌دانست: نخست آن‌که علما فاسد شده‌اند و زهر این فساد را در ارکان دولت و هیات اجتماعی نیز وارد ساخته‌اند و دوم پادشاهان بی‌عزم و اراده[۲]. غزّالی نظر خود را در باب دگرگونی زمانه در این جمله خلاصه می‌کند که "به‌وقت پیامبر ما علیه‌السّلام دین جستندی و امروز دنیا می‌خواهند"[۳] پس از نظر او فساد علما می‌تواند سیطرهٔ دنیاخواهی به‌عنوان طبیعت و ماهیّت دوران را توضیح دهد. امّا دومین مساله‌ای که غزّالی بدان اشاره می‌کند این است که دنیاخواهی وضعیتی غیرقابل تحمّل و خطرناک پیش آورده است که همانا رها شدن توده‌های مردم از میدان جاذبهٔ خلافت و جذب شدن آنان به‌محور تبلیغات اسماعیلیان است[٤].

او از تکرار این سخن باز نمی‌ایستد که اوضاع زمانه دگرگون شده است و رعیّت بی‌شرم و آز در کمین است[٥]. از نظر او سلطان، اساس کار حکومت است. خرابی او خرابی جهان را دربردارد. او به‌ذکر داستانی از سلیمان پیامبر می‌پردازد تا نیّت خود را آشکار سازد. سلیمان بر تخت ملک نشسته بود. باد او را برداشته و اندر هوا می‌برد. سلیمان به‌عجب اندر مملکت خویش نگاه کرد، از آن فرمانبرداری باد و دیو و پری و

---

۱. جواد طباطبایی، سیّد: *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۸ ه‍ ق، ص ۹۳.
۲. همان، ص ۹۳.
۳. همان، ص ۹۴.
۴. همان، ص ۹۴.
۵. همان، ص ۹۵.

مرغان و خلایق و بزرگواری و هیبت و سیاست، خواست که تختش نگونسار شود، گفت: یا تخت راست باش. تخت به‌آواز آمد و گفت تو راست باش تا ما راست باشیم. چنان‌که خدای تعالی گفت: «**ان الله لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم**»[۱].

در عهد خوارزمشاهیان تمام آن‌چه که بنیان نظری غزّالی را از زمانه ناسازگار بیان می‌داشت در جامعه موجود بود. کشورگشایی‌های خوارزمشاهیان و هرج و مرج ناشی از سیاست‌های خلفای عبّاسی در دنیای اسلام، آشفتگی‌هایی ایجاد کرده بود. ادامهٔ جنگ‌های صلیبی که هنوز جهان اسلام را تهدید می‌کرد، فتنه اسماعیلیه و ریاکای روحانیون که همچنان پابرجا بود، مردم را به‌سوی اندیشه‌های خاص از جمله صوفیه سوق می‌داد. جامعه بیمار ایران که از این همه نابسامانی رنج می‌برد به‌دنبال دارویی شفابخش می‌گشت که آن را در آن روزگار در دم پاک صوفیان طلب می‌نمود[۲]. اسفراینی می‌گفت: خانقاه دارشفا است و اهل خانقاه بیمارانند[۳]. پس طبیب باید مرض و علّت آن را بشناسد و آن را معالجه کند. بدینسان اندیشهٔ صوفیانه در آن جو خطرناک طرفدارانی یافته بود. سعدی حکایت می‌کند که: پادشاهی پارسایی را دید. گفت: هیچت از ما یاد آید؟ گفت: "بلی وقتی که خدا را فراموش می‌کنم"[۴]. علل شکوفایی تصوّف را باید در چهار عامل دید:

۱. شکست در برابر دشمن نیرومند و سلب توان مادی و معنوی مردم و دگرگونی بنیادین زندگی اجتماعی ـ اقتصادی آنان؛
۲. رخنه فرهنگ قوم غالب در بین مغلوبان که با قواعد و سنن روزمره تصوّف وجوه توافقی داشت؛
۳. نفوذ دین بودایی در مملکت توسط کارگزاران مغولی و به‌خصوص چینی و تبّتی و ورود هیات‌های مذهبی ـ سیاسی از چین و تبّت به‌منظور برپانگه‌داشتن بتکده‌ها و گردآوری هرچه بیشتر پیرو؛

---

۱. جواد طباطبایی، سیّد: *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، ص ۹۶.
۲. شیرین بیانی: *دین و دولت در عصر مغول*، ص ۶۵۳.
۳. همان، ص ۶۵۴.
۴. همان، ص ۶۵۵.

۴. بازگشت به‌سوی فرهنگ پیش از اسلام که ناشی از رکود و رخوت پدیدآمده در دین بود و نیز مصایبی که بر کشور پدیدآمد[۱].

در این میان برخی از التقاط‌ها و نزدیکی‌ها نیز صورت پذیرفت. شیعیان و زیدیه که تمایل چندانی به‌صوفیه نداشتند تا حدّی به‌این آیین نزدیک شدند. در این نزدیکی کبرویه تأثیر زیادی داشت[۲].

قدرت و نفوذ اقطاب صوفیّه روزبه‌روز بیشتر می‌شد. در این شرایط بود که می‌شد آن‌ها را سلاطین بی‌تاج و تخت نامید. اگر به‌صورت اقطاب و مریدان و مناطق شهری و روستایی آنان نظری افکنیم متوجّه میزان و پراکندگی آن‌ها می‌شویم. اکثر دبیران و دیوانیان و وزراء در این ایّام مرید شیخی بوده‌اند و تحلیل شرایط تاریخی و اجتماعی مردم ایران در این ایّام ما را در درک بهتر زمانه مولانا محمّد جلال‌الدّین بهتر یاری می‌رساند. مردم با این تعالیم بر مال و منال و جاهی که از دست داده بودند کمتر غصّه و فاقه می‌خوردند.

در آن زمان، بلخ هنوز، یکی از مراکز علمی اسلام بود. این شهر باستانی در دورهٔ پیدایش تصوّف شرق سهم مهمّی را ایفا کرده است. موطن بسیاری از علمای مسلمان در نخستین سده‌های هجری بوده است. از آن‌جا که این شهر پیش از این مرکز آیین بودا بوده است، احتمال می‌رود ساکنانش واسطهٔ انتقال پاره‌ای از عقاید بودایی که در افکار صوفیان اوّلیّه منعکس است، قرار گرفته باشد[۳].

## کودکی در بلخ

بنابر روایات مشهور مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی در ششم ربیع‌الاوّل سال ۶۰۴ هـ ق برابر با سی‌ام سپتامبر ۱۲۰۷ میلادی تولّد یافته است[٤]. مادر مولانا که از وی

---

۱. شیرین بیانی: *دین و دولت در عصر مغول*، ص ۶۵۸.

۲. همان، ص ۶۶۶.

۳. آن ماری شیمل: شکوه شمس، حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ سوم ۱۳۷۵ هـ ق، ص ۳۰.

۴. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۹۷.

به‌مؤمنه‌خاتون یاد می‌کنند در قرامان مدفون است[۱]. پدر مولانا که بهاءالدّین محمّد نام داشت و به‌بهاءولد معروف بود، ذوق علم و میل تصوّف را در خود جمع داشت و مثل پدر خویش حسین ابن احمد خطیبی بلخی اهل وعظ و منبر بود. اشتغال به‌وعظ و تذکیر، چنان‌که از نسبت خطیبی هم در نام جدّ وی برمی‌آید، در خاندان مولانا ظاهراً از سنّت حرفهٔ دیرینه‌ای حاکی است[۲]. حسین ابن احمد خطیبی، پدر بهاءولد هم آن‌گونه که از روایات مستفاد می‌شود، از علماء خراسان بود و گفته می‌شود که رضی‌الدّین نیشابوری شاعر و فقیه معروف خراسان در محضر وی تلمذ کرده بود[۳]. خانواده بهاءولد نسب خود را به‌ابوبکر صدیق می‌رساندند. هرچند برخی از محقّقان در صحت این نسب‌سازی ابراز تردید می‌کنند[۴]. امّا مولانا از مادر، نژاد به‌شمس‌الائمّه سرخسی می‌رسانید که خود از اکابر فقهاء قرن پنجم به‌شمار می‌آمد و گویند نسب او از جانب مادر به‌امیرالمؤمنین علی(ع) می‌رسید. بدین‌گونه بیت بهاءولد هم نسب صدّیقی و بوبکری داشت و هم نسب علوی ادّعا می‌کرد[۵]. در بلخ و سایر بلاد خانواده‌هایی که به‌ابوبکر و عمر منسوب بوده‌اند مورد توجّه و تکریم بوده‌اند. در قونیه هم با وجود تعداد کثیری از خراسانیان که در دستگاه سلاجقه روم بوده‌اند چنین ادّعایی آسان نبوده است. امّا قول افلاکی که خاندان مولانا را از منسوبین سلاطین خوارزمشاهی می‌داند ظاهراً نباید مورد تأیید باشد[۶]. لقب بهاءولد را سلطان‌العلماء ذکر کرده‌اند و او ادّعا نموده که پیامبر اسلام(ص) در خواب این عنوان را به‌او عطا کرده است[۷]. ادّعایی که ظاهراً موجب باور همگان نبوده است. امّا بدون تردید پدر مولانا در بلخ و خراسان از اعتبار و شهرت کافی برخوردار بوده است. خوارزمشاه که قدرت و اعتباری فراوان در بلاد

---

۱. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۹۷.
۲. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *سرّ نی*، ج اوّل، انتشارات علمی، تهران، پاییز ۱۳۶۸ هـ.ق، ص ۷۰.
۳. همان، ص ۷۰.
۴. همان، ص ۶۹.
۵. همان، ص ۷۰.
۶. همان، ص ۶۹.
۷. همان، ص ۷۱.

بلاد اسلام برپا نموده بود به‌سلطان‌العلماء عنایت داشت. امّا گویا این توجّه تا بدان حد نبوده است که بهاءولد از سلطان انتظار داشته است. گاهی سلطان به‌همراه استادش امام فخر رازی در پای منبرش حضور می‌یافته است[1]. امّا یا قرب بیشتر فخر رازی یا برخی گزارشات از نحوهٔ سخن گفتن سلطان‌العلماء در نزد سلطان خوارزمی موجب رنجش سلطان شده است. ظاهراً گروه سلطان چنین به‌وی القاء کرده بودند که او چشم به‌تخت شاهی دارد[2]. این نظریه به‌سهولت تردیدپذیر است. زیرا نه شرایط سیاسی و نه سلوک بهاءولد با چنین روایت‌هایی نمی‌خواند. البتّه پذیرفتنی است که بهاءولد، چنان‌که خود وی در معارف تصریح می‌کند، وقتی در یک مجلس، فخر رازی و شاگرد وی زین کشی را با خود خوارزمشاه و در پیش روی سلطان «مبتدا» خوانده باشد[3]. چه نظیر این‌گونه عتاب‌ها در فرهنگ صوفیانه محل اعتبار دارد. امّا این‌که بهاءولد در کجا و در چه مقطعی از عمرش چنین برخوردی را روا داشته باشد، چندان روشن نیست[4]. سپهسالار و افلاکی که در ستایش و تاریخ زندگانی او کتاب نوشته‌اند، فخر رازی را در مهاجرت وی از بلخ دخیل دانسته‌اند. با توجّه به‌این‌که رازی پیش از مهاجرت سلطان‌العلماء دارِفانی را وداع گفته بود[5]. امّا این‌که در آن منطقه آن‌چنان‌که وی انتظار داشته از او استفاده نشده، نباید بی‌ربط باشد. این‌که او با گلایه از بلخ خارج شده حتماً دلایل محکمی را می‌طلبیده است. طبع زودرنج ناسازگار بهاءولد و غرور فوق‌العاده‌ای هم که احتمالاً تا حدّی از همین کثرت توجّه عوام در حق وی در خاطرش راه یافته بود، غالباً می‌بایست او را در نزد حکام و امراء وقت تلخ و نامطبوع جلوه داده باشد. ظاهراً براساس برخی روایت‌ها فخر رازی به‌شاه تفهیم کرده بود منزلت دراویش در نزد عوام می‌تواند بر باد ده ثبات و ماندگاری تخت شود. وی در نوعی نمایش تمهیدی و توطئه‌ای از پیش پرداخته به‌سلطان «نشان» داده بود که خربنده‌ای جاهل هم اگر بر مسند

---

۱. شیرین بیانی: *دین و دولت در عصر مغول*، ص ۶۸۵.
۲. همان.
۳. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *سرّ نی*، ص ۷۴.
۴. همان، ص ۶۸۵.
۵. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۹۰.

پیر خانقاه بنشیند نزد مرید عامی به‌چشم «ولی کامل» نگریسته می‌آید. لاجرم در حقّ این گروه مسالک نمی‌توان اعتماد روا داشت[۱]. لذا چنین برمی‌آید که شرایط برای اقدامات تبلیغی و صوفیانه وی تنگ شده و پیروان شریعت فقه راستین، هرجا که با وی روبه‌رو شده‌اند بنای ناسازگاری نهاده‌اند[۲]. در طی این ایّام، مولانا توانایی خود را در درک فقه و احکام و *قرآن* به‌اثبات رسانده بود و به‌رهروی صدّیق برای پدرش بدل شده بود. او به‌اشعار فارسی و عربی تسلّط داشت و گاهی به‌هردو زبان شعر می‌سرود. او نشانه‌هایی نیز از قدرت بلاغت و سخنوری در بلخ و آنگاه لارنده و سپس شام و قونیه از خود نشان داده بود[۳]. زندگانی مولانا را باید به‌دو بخش مجزّا تقسیم نمود. بخش اوّل دوره‌ای در بلخ بود و سپس ابتدای ورودش به‌قونیه و زندگی متشرّعانه او. بخش دوم تغییر مسیر و زندگی عارفانه وی که با دوران اوّلی به‌کلّی متفاوت است. مولانایِ اوّل یک روحانی دانشمند و والامقام و مولانایِ دوم یک عارف عاشق بی‌همتا است[۴].

## مهاجرت از بلخ

از اطّلاعاتی که دربارهٔ زندگانی بهاءولد به‌دست می‌آید، می‌توان این‌گونه حدس زد که پیش از هجوم مغول تصمیم بر خروج از بلخ اتخاذ شده بود و اخبار ناامنی‌ها تنها زمان آن را به‌جلو انداخته بود. حمدالله مستوفی مهاجرت بهاءولد را از بلخ حدود سال ۶۱۸ هـ ق قیدگرده است. از فحوای سخن او برمی‌آید که بین سلطان‌العلماء و مردم بلخ به‌علّت دوگانگی اندیشه نقاری بوده است[۵]. امّا زرّین‌کوب که کتب فراوانی را دربارهٔ زندگی و آثار مولانا از خود به‌جای گذاشته، چندان با داستان دشمنی فخر رازی با بهاءولد موافقتی ندارد. او صحّت اظهارات افلاکی و سپهسالار را با قاطعیّت به‌زیر سؤال می‌برد[۶]. امّا بیشتر نگرانی و آزاری که از بلخ و بلاد ماوراءالنّهر به‌سلطان‌العلماء

---

۱. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *پلّه پلّه تا ملاقات خدا*، ص ۳۴.
۲. همان، ص ۶۸۵.
۳. همان، ص ۶۰.
۴. شیرین بیانی: *دین و دولت در عصر مغول*، ص ۶۸۶.
۵. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۹۴.
۶. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *سرّ نی*، ص ۷۶.

رسیده بیشتر باید از نگرانی‌ها و حسّاسیّت‌های متشرّعین و فقهاء بدانیم[۱]. زرّین‌کوب می‌نویسد وقتی که سلطان‌العلماء بلخ را ترک کرد، مولانا پنج سال بیشتر نداشت. وی تاریخ ولادت مولانا را ششم ربیع الاوّل سال ۶۰۴ هـ ق می‌داند[۲]. هرچند او در جای دیگری تاریخ خروج بهاءولد از بلخ را سال ۶۲۷ هـ ق ذکر کرده و این اختلاف زمانی را توجیه نمی‌کند[۳]. امّا می‌توان با قاطعیّت نظر دوم او را دربارهٔ زمان خروج پذیرفت. یعنی در این زمان مولانا ۱۷ سال داشته است. ظاهراً پس از رسیدن بهاءولد به‌خراسان است که خبر سقوط بلخ به‌دست مغولان به‌او می‌رسد. این تاریخ را سال ۶۱۸ هـ ق ذکر کرده‌اند[۴]. او از بلخ وارد نیشابور شد. در این شهر او توفیق ملاقات عطّار نیشابوری را نداشته است. گویا شیخ عطّار دربارهٔ مقام مولانا به‌تک گویی‌هایی بسنده کرده بود و مقام او را ستوده بود. شیخ، گویا نسخه‌ای از *اسرارنامهٔ* خویش را به‌مولانا هدیه کرده با صحت همراه است. گویند شیخ عطّار دربارهٔ پسر جوان به‌بهاءولد گفته است: "زود باشد که این پسر تو آتش در سوختگان عالم زند"[۵]. بهاءولد آن‌گاه وارد بغداد شد. در تمام مسیر اخبار ایلغار مغول به‌گوش می‌رسید و اخبار دهشتبار آن از گوش این غافله بیرون نبوده است. از جنگ‌های سلطان با ختاییان، از جنگ‌های سلطان با خلیفه و از جنگ‌های سلطان در بلاد ترک و کاشغر، تختها می‌لرزید و سلاله‌های فرمانروایی منقرض می‌گشت. آوازهٔ هجوم قریب‌الوقوع در همه جا وحشت می‌پراکند و مردم را خائف و نالان می‌ساخت. آوازهٔ خان مغول، چنگیز خان در حال فراگیر شدن بود و طومار خوارزمشاهیان در حال پیچیدن[۶]. سواران ترک و تاجیک مانند اشباح سرگردان در این مناطق در حال جابه‌جایی بودند. خانواده بهاءولد آرامش را در بغداد می‌جست

---

۱. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *سرّ نی*، ص ۷۸.
۲. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: *جامع مثنوی معنوی*؛ شرح... از کریم زمانی، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷ هـ ق، ص ۱۸.
۳. همان، ص ۷۳.
۴. همان، ص ۸۰
۵. همان، ص ۸۲
۶. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *پلّه پلّه تا ملاقات خدا*، ص ۳۹.

که بدست نیاورد آن‌گاه روبه‌سوی بلاد حجاز نهادند تا تکلیف احرام به‌جای آورند. در آن‌جا بود که شیخ شهاب‌الدّین سهروردی دعوتی از سوی امرای سلاجقه روم بر آن‌ها عرضه داشت و دعوت علاءالدّین کیقباد را بر آن‌ها ابلاغ کرد[۱]. تختگاه سلجوقیان روم از بهاءولد و خاندانش با شور و گرمی به‌سال ۶۲۶ ه‌ق استقبال کرد. حتّی شاه سلجوقی که پیروزی‌هایی را در جنگ با سلطان منکبرنی به‌دست آورده بود غرور خود کنار نهاد و در خوشامدگویی سنگ تمام گذاشت[۲].

### قونیه و شمس تبریزی

براساس قول افلاکی در *مناقب‌العارفین*، بهاءولد پس از سفر حج با اصرار شیخ شهاب ابتدا به‌ارزنجان رفت. سپس به‌آقشهر رفت و در ملطیه به‌تدریس پرداخت. سپس به‌لامار رفت و به‌کار تدریس پرداخت و مدّتی طولانی رحل اقامت افکند. جلال‌الدّین مادرش مؤمنه خاتون را در این شهر از دست داد. ظاهراً سلطان محمّد پسر جلال‌الدّین محمّد نیز در همین ایّام ولادت یافت. (۶۲۳ ه‌ق) تفصیل مسافرت‌های بهاءولد آن‌گونه که در مناقب افلاکی هست، در ولدنامه و رسالهٔ سپهسالار نیست. در *نفحات‌الانس* جامی هم در باب منازل بین راه روایتی هست که با روایات افلاکی کاملاً تطبیق نمی‌یابد و ممکن است وی آن را در مآخذ دیگر یافته باشد[۳] قونیه که در آن ایّام بهاءولد با اصرار شیخ شهاب و با دعوت کیقباد سلطان سلجوقی بدان سوی نهاده بود، اهمیّتی بسزا داشت. مسعود اوّل، سلطان سلجوقی روم (۵۵۰–۵۱۲) قونیه را پایتخت خویش ساخته بود و در آن‌جا مساجد و ابنیه‌ای بناکرده بود. در آن‌جا زبان ترکی در بین ترکمانان ولایت رایج بود. امّا بیشتر اهل شهر از ترک و تاجیک به‌زبان فارسی سخن می‌گفتند و فارسی‌گویان تاجیک غالباً مقامات مهمّ شهری را در تصرّف خود داشتند. از سکنهٔ بومی تعدادی ارمنی و عدّه‌ای هم یونانی بودند. غیر از این‌ها دو طبقه دیگر هم در شهر از اعتبار و احترام برخوردار بودند، «از اخیان اهل فتوّت و صوفیان صاحب خانقاه» فقهاء

---

۱. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۹۲.
۲. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *پلّه پلّه تا ملاقات خدا*، ص ۶۳.
۳. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *سرّ نی*، ص ۹۰.

و طلّاب هم اهمیّت خاص داشتند و امراء و ارکان دولت در حقّ صوفیه و فقهاء علاقه و حرمت بسیار نشان می‌دادند[۱]. گویا پس از مرگ بهاءولد، شاگردان پدر مولانا را بر مقام او نشاندند. مریدان پدر گرداگرد او بودند و وی نیز مانند پدر مفتی شرق و غرب شده بود. او ظاهراً سپس بنا به‌توصیه پدر در مدرسه حلاویهٔ حلب منزل گزید و از کمال‌الدّین ابن العدیم تلمّذ کرد. در مدرسه مقدّسیه شام اقامت گزید. او البتّه پس از مرگ پدر، تحت ارشادات برهان‌الدّین قرارگرفته و با ارشادات او به‌سوریه رفته است. ظاهراً مولانا کسب دانش‌های مقدماتی را بعد از بازگشت از سفر حج با مسافرت به‌شهرهای حلب و شام بین سال‌های ۶۱۸ و ۶۲۶ هجری به‌انجام رسانیده و اجازت‌نامه دریافت کرده است[۲]. مرگ برهان‌الدّین، معلّم مولانا مصادف شد با ورود شمس تبریزی در قونیه و آغاز توفان روحی مولانا در این ایّام. افلاکی در باب او می‌نویسد: "پادشاهی بود کامل مکمّل، صاحب حال و قال، ذوالکشف، قطب همهٔ معشوقان جناب احدی و خالص الخاص درگاه صمدی از مستوران حرم قدس و مقبولان حظیره انس..."[۳] پاره‌ای از منابع شمس را از خلفای ابوبکر سلّه باف تبریزی می‌دانند و برخی از خلفای بابا کمال که خود را از خلفای نجم‌الدّین کبری بود، می‌دانند. به‌عقیدهٔ بعضی نیز وی از پیروان رکن‌الدّین سحابی است و این شخص خلیفه قطب‌الدّین ابهر، پیر طریقت ابهریه از شاخه‌های طریقت خلوتیه بوده است[٤]. آن‌چه از زندگانی شمس می‌دانیم بسیار اندک است و کمابیش همان مطالبی است که در منابع دیگر آمده است. شمس بسیاری از مقامات و مشایخ زمان خود را دیده بود، امّا هیچ‌کدام نتوانسته بودند بر او تأثیری نهند. شمس جز مولانا از هرکس دیگری که سخن می‌گوید، گویی خود را یک سرو گردن بالاتر می‌بیند و از اوج به‌همه نگاه می‌کند. از فحوای گفتارش چنین استنباط می‌شود که در مقام مقایسه برآمده است و نوعی تشخیص و اهمیّت خاص از گفتارش می‌تراود. کسانی که شمس را به‌طریقتی منسوب داشته‌اند، کوشیده‌اند که با توجّه به‌مشایخی که

---

۱. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *سرّ نی*، ص ۹۱.
۲. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۹۹.
۳. افلاکی، شمس‌الدّین احمد: *مناقب‌العارفین*، به‌نقل از گولپینارلی، ص ۱۰۴.
۴. همان، ص ۱۰۵.

شمس به‌دیدارشان نایل آمده، او را در درون دایرهٔ طریقتی محدود کنند. غافل از آن‌که شمس از آن دسته عارفان نیست که در تنگنای محدوده‌ای بگنجد. شمس می‌گوید که خرقه از شخص پیامبر دریافت کرده است[۱]. شمس نیز چون مولانا معارض فلسفه و فیلسوفان بود. اساساً مولانا عناد با فلسفه را از شمس و پدر خویش به‌میراث برد. حتّی رفتار خشونت‌آمیز وی با مشایخ به‌تأسّی از شمس بوده است. چنان‌چه شمس نه با محی‌الدّین عربی و نه با اوحدالدّین کرمانی سر سازگاری داشت. به‌عقیده شمس وصول به‌حقیقت، تنها از راه متابعت و عشق مقدّر است. می‌گوید: "کمترین چیزی از آن مصطفٰی(ص)، ندهم به‌صد هزار رساله‌های قشیری و قریشی و غیر آن، بی‌مزه‌اند و بی‌ذوق‌اند"[۲]. اگرچه شمس به‌شدّت معارض فلسفه و حکیمان است، ولی در تصوّف مخصوصاً در اعتقاد به‌وحدت وجود از صوفیان متعالی به‌حساب می‌آید. او فراتر از تمام ادیان و مذاهب جای گرفته بود و هستی خود را در وجود مطلق مستحیل ساخته و با هستی او عجین شده بود[۳]. شمس، اقیانوس موّاجی بود و کار هرکس نبود تا در این بحر عظیم شنا کند. به‌عقیدهٔ شمس، مسلمانی تسلیم است خلق را، از خویش مطمئن ساختن و از خداوند فرمان بردن است. شمس عمیق‌ترین معنی حدیث: «**المسلم من سلم المسلمون من یده و لسانه**» را دریافته بود. عبارت زیر آشکارا این عقیده او را بیان می‌کند: "گفتم من می‌روم امشب نزد آن نصرانی که وعده کرده‌ام که شب بیایم. گفتند: ما مسلمانیم و او کافر، بر ما بیا، گفتم: او به‌سر مسلمان است. زیرا تسلیم است و شما تسلیم نیستید. مسلمانی تسلیم است"[۴].

### طلوع شمس

بنابر قول افلاکی شمس به‌بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی‌الاخر سنهٔ اثنی و اربعین ستمائه وارد قونیه شده است. مولانا هنگام ملاقات با شمس نزدیک پنجاه سال

---

۱. افلاکی، شمس‌الدّین احمد: *مناقب‌العارفین*، به‌نقل از گولپینارلی، ص ۱۰۷.
۲. همان، ص ۱۱۰.
۳. همان، ص ۱۱۴.
۴. همان، ص ۱۱۷.

داشت[۱]. امّا زرّین‌کوب سن او را سی و هشت سال می‌داند[۲] ولی گویا مولانا در آستانه چهل سالگی که سن پختن و تدبیر است با شمس ملاقات می‌کند و در او تغییرات شگرفی پدید می‌آید. خود او حال خود را چنین بیان می‌کند:

زاهد بودم، ترانه گویم کردی　　سرحلقۀ بزم و باده جویم کردی
سجّاده نشین با وقاری بودم　　بازیچۀ کودکان کویم کردی[۳]

از مدّت عمر شمس، اطلاع دقیقی در دست نیست. شمس وقتی به‌قونیه آمد، طبق عادت خویش در خان برنج فروشان یا خان شکرریزان فرودآمد. دربارۀ اوّلین ملاقات مولانا و شمس، افلاکی و سپهسالار با اختلاف خیلی جزیی مطالب زیر را نوشته‌اند. "روزی حضرت مولانا با جماعت فضلا از مدرسۀ پنبه فروشان بیرون آمده بود و از پیش خان شکرریزان می‌گذشت. حضرت مولانا شمس‌الدّین برخاست و پیشامد، عنان موکب مولانا را بگرفت که یا امام المسلمین، ابایزید بزرگتر است یا محمّد(ص)، مولانا فرمود که از هیبت آن سوال گوئیا که هفت آسمان از همدیگر جدا شد و بر زمین فروریخت و آتش عظیم از باطن من به‌جمجمه دماغ زد و از آن‌جا دیدم دودی تا ساق عرش برآمد. جواب داد که حضرت محمّد(ص) بزرگترین عالمیان بود، چه جای بایزید است؟ گفت: پس چه معنی است که او با همه عظمت خود: «**ما عرفناك حق معرفتك**» می‌فرماید و این ابایزید: «**سبحانی ما اعظم شأنی و انا سلطان‌السّلاطین**» می‌گوید. فرمود که ابایزید را تشنگی از جرعه‌ای ساکن شد و دم از سیرابی زد و کوزه ادراک او از آن مقدار پر شد و آن نور به‌مقدار روزن خانه او بود. امّا حضرت مصطفٰی را استسقای عظیم بود و تشنگی در تشنگی و سینه مبارکش به‌شرح «**اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ اَرْضَ اللهُ وَاسِعَه**» گشته بود[۴]. لاجرم دم از تشنگی زد و هر روز در استدعای قربت زیادتی بود و از این دو دعوی، دعوی مصطفٰی هر روز بیشتر می‌دید و بیشتر می‌رفت انواع و عظمت و قدرت و حکمت حق را یوماً به‌یوم و ساعه به‌ساعه زیاد می‌دید، از این روی

---

۱. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۱۳۰.
۲. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *پلّه پلّه تا ملاقات خدا*، ص ۱۰۶.
۳. کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، ص ۲۰.
۴. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۱۳۰.

«**ما عرفناك حقّ معرفتك می‌گفت**»"[1]. در قصّه‌ای از این جمله روایت شده است که شمس در روز ملاقات به‌محل درس مولانا وارد شد، قیل و قال اهل مدرسه را که آن‌جا پر از شور و ولوله دید جسورانه به‌باد استهزاء گرفت. حتّی بر سبیل کوچک شماری کتاب‌ها را نشان داد و پرسید که این چیست؟ مولانا که صلابت و وقار فقیهانه‌اش را در سکوت و نگاه خود حفظ کرده بود با غرور عالمانه‌اش جواب داد: "این چیزی است که تو ندانی! در این اثنا آتش در کتاب‌ها افتاد. در مقابل حیرت و سؤال مولانا که از غریبه پرسید: این چه ماجرا است؟ مرد برای آن‌که غرور فقیهانه مولانا را بشکند به‌همان سیاق جواب داد. و این چیزی است که تو ندانی و چون مجلس را ترک کرد مولانا برخاست و در پی او روان شد و به‌ترک همه چیز گفت"[2]. مولانا که به‌اشعار متنبّی علاقه‌مند بود و کتب معارف می‌خواند پس از دیدن شمس کتابت و خواندن و نوشتن را کنار نهاد و همه به‌شناعت پرداختند. گفتند شیخ ما از چه روی پشت به‌آیین نموده است. شمس چه دارد که او را چنین مفتون نموده است. نسبش نامعلوم است. زادگاهش را نمی‌دانیم، کاری کرده است که مردم از مجالس وعظ شیخ محروم مانده‌اند. در ولدنامه که به‌دست فرزند مولانا نگارش شده است شرحی از این حسادت‌ها و دشمنی‌ها رفته است:

در شناعت در آمدند همه  آن مریدان بی‌خبر چو رمه
گفته باهم که شیخ ما زچه رو  پشت بر ما کند زبهر چه او
ما همه نامدار ز اصل و نسب  از صغر در صلاح و طالب رب[3]

مولانا پیش از ملاقات با شمس، صوفی پرهیزگاری بود. شمس تمام هستی او را به‌هم ریخت و او را به‌دنیای جذبه و عشق رهنمون شد. اگر مولانا به‌گرداب این انقلاب روحانی نمی‌افتاد، یکی از مشایخ گمنام می‌شد و اگر در شاعری می‌ماند شاید اسمی هم از او شنیده نمی‌شد[4]. شمس درنظر مولانا از جمله کائنات بود. مولانا او را در ذات باری تفریق نمی‌کرد و ظهور کمال مطلقش می‌دانست. چنان‌که در بیت زیر می‌گوید:

---

۱. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۱۳۱.
۲. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *پلّه پلّه تا ملاقات خدا*، ص ۱۱۱.
۳. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: جامع مثنوی معنوی؛ شرح... از کریم زمانی، ص ۲۰.
۴. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۲۱۱.

در بسته بود محکم، آن پادشاه اعظم     پوشـــی دلــق آدم، ناگــاه از درآمــد

مولانا با شمس همکلام شد و صحبت او را چون جان برگزید. شب و روز در خدمت وی بود و در جمال او نور خدا را می‌دید. جمالی که هیچ‌کس جز مولانا آن را درنیافت و رایحهٔ آن را کسی جز مولانا استشمام نکرد. سلطان ولد، مولانا را به‌اویس قرنی که شیفته پیامبر بود مانند کرده است. امّا چنین وضعیتی قابل دوام نبود و حسادت‌ها و بدگویی‌ها و بدنامی‌ها در راه بود. بسیاری از مریدان شمس، دهان به‌بدگویی شمس پرداختند. آتش حسد و طعنه و دشنام آن‌قدر زبانه کشید که شمس ناگاه تصمیم به‌ترک قونیه گرفت. اقدامی که بر مولانا بسیار گران آمد و شیفتگی وی را صدچندان ساخت. بنا به‌قول افلاکی، شمس در سفر اوّل به‌شام رفت و چهار نامه برای مولانا فرستاد. مولانا آن‌گاه پسرش سلطان ولد را با نامه‌ها و تحف فراوان نزد شمس به‌شام فرستاد. در آن نامه‌ها اعلام شد که همه از شماتت شمس نادم شده و مشتاق دیدارش هستند. سلطان ولد شمس را در زاویه‌ای در شام یافت تحف و نامه‌ها را به‌شمس داد. شمس با دیدن سکّه‌ها به‌ولد گفت: "مولانا چگونه می‌خواهد ما را بدین طلا بفریبد؟ خواهش او کافی بود و بازگشت به‌قونیه را پذیرفت"[1]. شمس مجدداً برگشت امّا کار جاسوسان مجدداً بالا گرفت، لذا اعلام کرده بود که خواهد رفت و دیگر باز نخواهد گشت:

خواهم این بـار آنچنـان رفـتن     که ندانـد کـسی کجـایم مـن
همــه گردنــد در طلــب عــاجز     ندهد کس نشان ز من هرگـز[2]

بعد از بازگشت شمس کسانی که در آغاز از او در مخالفت درآمده بودند، توبه کردند و از راه نیاز درآمدند و مولانا آن‌ها را عفو کرد، امّا پس از مدّتی مجدّداً نقّارها آغاز شد. این سفر برای شمس بدون بازگشت بود. در این فتنهٔ دوم که بسی از اوّلی خصمانه‌تر بود، علاءالدّین چلبی، پسر دوم مولانا هم دست داشت. شمس با کیمیا خاتون وصلت کرده بود و به‌این دختر که اندکی پس از ازدواج درگذشت، دل بسته

---

۱. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۱۴۵.
۲. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: جامع مثنوی معنوی؛ شرح... از کریم زمانی، ص ۲۳.

بود. این‌که آیا شمس را کشته باشند و به‌چاهی انداخته باشند و یا این‌که شمس ناگهان مهاجرت کرده باشد، با تردیدهایی روبه‌راه است. امّا با توجّه به‌کشفیاتی که در مقام شمس شده قول مرگ او در چاه باید درست‌تر باشد[۱].

زرّین‌کوب این قول را چندان برنمی‌تابد. او دخالت پسر مولانا در قتل شمس را یک شایعه بیشتر نمی‌داند و در نظریهٔ غیرت کیمیاخاتون هم تردیدهای اساسی روا می‌دارد. ازنظر او پیدا کردن استخوان‌های شمس در نزدیکی محل زندگی مولانا نمی‌تواند چندان جدّی ارزیابی نمود[۲]. زیرا مولانا تا هفت سال پس از غیبت شمس به‌دنبال او بود و نسبت به‌هر خبری که از شمس می‌رسید از خود واکنش نشان می‌داد. او برای یافتن شمس حدّاقل دو بار به‌شام سفر کرد. از نظر این نویسنده منتقد، چنین می‌نماید که شمس هم مولانا را درست به‌موقع و در همان هنگام که دیگر نمی‌توانسته است وی را به‌کمال بیشتری رهنمون کند ترک کرده باشد. این غیبت ناگهانی وی، ظاهراً درست هنگامی روی داد که رهایی از قیل و قال علم ظاهر و تسلیم به‌شور و حال علم باطن، مولانا را برای آن‌که از خاطرهٔ شمس بیش از خود وی مدد و الهام بجوید آماده کرده بود[۳]. امّا مرگ یا هجرت مولانا بر وی بسیار گران آمد. او نمی‌توانست شمس را فراموش نماید. به‌کسانی که از شمس سراغی می‌دادند، جامه‌های خود را می‌بخشید و نقدینه پرداخت می‌کرد. روایت افلاکی در این باره جالب است: ”مولانا را خبر آوردند که مولانا شمس‌الدّین را دیدم، مولانا هرچه پوشیده بود به‌وی بخشید. به‌مولانا گفتند که دروغ می‌گوید و خلاف است این همه را چه را به‌وی بخشیدی؟ مولانا فرمود که این مقدار از جهت دروغش دادم. اگر راست گفتی، جان‌ها دادی“[۴] بنابر روایات سلطان ولد، مولانا سال‌ها نیز پس از غروب شمس او را فراموش نکرد و در هر حالتی به‌تناسب از او یاد کرده است. سلطان ولد ملاقات و مراودهٔ شمس

---

۱. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۱۵۲.
۲. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *سرّ نی*، ص ۱۰۶.
۳. همان، ص ۱۰۷.
۴. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۱۵۸.

و مولانا را به‌رابطه موسی و خضر تشبیه کرده است[۱]. مولانا پس از شمس الفتی با صلاح‌الدّین زرکوب، عارف بزرگ زمانهٔ خویش برقرار ساخت. امّا وی به‌سال ۶۵۷ هـ ق وفات یافت. از آن سو به‌بعد دورهٔ جدیدی در زندگی مولانا شروع می‌شود. اهمیّت این دوره نه به‌دلیل حسام‌الدّین چلبی ستایندهٔ جدید مولانا، بلکه نقش وی در واداشتن مولانا برای سرایش مثنوی معنوی است[۲]. نام حسام‌الدّین چلبی حسن است. پدرش محمّد و جدّش نیز حسن نام داشت. نسبش به‌تاج‌العارفین ابوالوفای کردی متوفای ۵۰۱ هـ ق می‌رسد. افلاکی از قول سراج‌الدّین مثنوی‌خوان که در زمان حیات سلطان ولد در تربت مولانا مثنوی می‌خواند و شرح می‌کرد، روایت می‌کند که حسام‌الدّین چلبی هنوز نوجوان بود که یتیم شد و در باب فتوّت قونیه که هم تربیت یافته پدر وی بودند و شربت از دست وی خورده بودند خواستند او را به‌جای پدر بنشانند ولی او به‌پیروان خود دستور داد که از مولانا متابعت کنند[۳].

**مثنوی معنوی میراثی ماندگار**

مولانا از خود آثار فراوانی برجای گذاشته که سرآمد آنان مثنوی معنوی است. پیداست آن‌چه را که مولانا با اصرار حسام‌الدّین چلبی برزبان می‌آورد به‌همراه دیگر مریدان بازنویسی می‌کند و پس از تدوین نهایی به‌رؤیت مولانا می‌رساند. بدین‌گونه، مثنوی تدریجاً در مدتی که پایانش ظاهراً چند هفته یا چند ماه قبل از سکوت ابدی مولانا و آغازش به‌احتمال قوی چهار سال قبل از شروع دفتر دوم (۶۶۲) مثنوی بوده است، به‌وجود می‌آید. در طی این چهارده سالی که از حدود سنه ۶۵۸ تا ۶۷۲ مثنوی سال‌های آخر عمر مولانا شریک می‌شود، املاء مولانا رفته رفته رشد می‌یابد ودر دفتر اوّل ۴۰۰۳ بیت و در دفتر دوم ۳۸۱۰ بیت، در دفتر سوم ۴۸۱۰ بیت، دفتر چهارم ۳۸۵۵ بیت، دفتر پنجم ۴۲۳۸ و دفتر ششم ۴۹۰۶ و در مجموع ۲۵۶۳۲ بیت می‌رسد[٤]. مولانا تمام آن‌چه

۱. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ص ۱۳۴.
۲. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *سرّ نی*، ص ۱۱۰.
۳. همان، ص ۳۵.
۴. همان، ص ۲۳.

را که درنظر داشته در دفاتر شش گانه خود به‌نگارش درآورده است. او در دفتر اوّل که نی‌نامه نام دارد ظواهر خواسته‌های خود و در دیگر دفاتر در دل ستر و پوشش نیّات خود را به‌صاحب معرفت انتقال داده است. با این همه آهنگ"نی" اشتیاق به‌مرگ را که انسان را از توقّف در مذلّت باز می‌دارد و از تحمّل نارواییهای ناشی از خودی‌ها منع می‌کند. نیز در گوش انسان در می‌دمد و این اشتیاق را تعبیری از آن شوق نشان می‌دهد که جزء الهی انسان او را برای خلاصی از غریبستان جسم دایم به‌ابزار آن دعوت می‌کند[1]. بدین‌گونه قصّه‌ها و تمثیلات مثنوی مقدّمهٔ واقعی شناخت دنیای فانی و راه ورود به‌اقلیم ناشناخته آن است و جوینده‌ای که از این راه کوتاه به‌دنیای *مثنوی* راه می‌یابد خیلی بیش از تمام آن‌چه از تفسیرهای لفظی یا تقریرهای تاریخی حاصل می‌آید در باب شناخت اجمالی مثنوی نکته‌های تازه کشف خواهد کرد. وقتی در سایه این درخت پربار، یک لحظه بغنوی و وجود خود را از هر دعوی و از هر آن‌چه تو را به‌خود پایبند وی دارد خالی سازی، صدای نی مولانا را می‌شنوی که در افسون شکایت و حکایت خود تو را به‌افق‌های نورانی تعالی می‌دهد، زندگی را در نظرت شور و گرمی می‌بخشد و آن را از توقّف در یک ذرّه اشک و آه به‌عروج به‌یک قلّهٔ سعادت و رضا بالا می‌کشد. حاصل عمر شصت و هشت‌سالهٔ او غیر از *مثنوی معنوی* شامل مجموعه عظیم غزلیّات و رباعیّات، *دیوان کبیر* او معروف به‌*دیوان شمس*، *مجالس سبعه*، *مکتوبات* و *فیه‌مافیه* است. زندگی او که با پایان بی‌پایان دفتر ششم *مثنوی* تمام شد، عروج روحانی خود او را از دنیای جاه‌طلبی‌های فقیهانه به‌عالم صفا و رهایی از خود، که غایت سلوک رهروان طریق است تصویر می‌کند[2]. می‌گویند در ایّام پیری زلزله قونیه را می‌لرزاند. مردم نزد وی آمدند. او تبسّم کنان گفت: مترسید شکم زمین گرسنه است و دنبال لقمه‌ای چرب می‌گردد. به‌زودی این لقمه چرب را می‌رباید و از لرزیدن باز می‌ایستد. او به‌شدت تب داشت و علّت بیماری هم معلوم نبود. او سرانجام به‌سال ۶۷۲ هـ ق

---

۱. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: سرّ نی، ص ۱۵.

۲. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: بحر در کوزه، انتشارات علمی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۴ هـ ق، ص ۳۸.

یکشنبه پنجم جمادی‌الآخر پس از چهل و چهار سال زندگی در قونیه بدرود حیات گفت و به‌شمس خود ملحق شد.

## منابع


۱. آن‌ماری شیمل: شکوه شمس، حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ سوم ۱۳۷۵ هـ ق.

۲. پطروشفسکی، پیگولاسگایا، بلینتسکی: *تاریخ ایران*، کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۴ هـ ق.

۳. پطروشفسکی، یان اسمیت: *تاریخ اجتماعی ایران در دوره مغول*، یعقوب آژند، انتشارات اطلاعات، تهران، چاپ اوّل ۱۳۶۶ هـ ق.

۴. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: *جامع مثنوی معنوی*؛ شرح... از کریم زمانی، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷ هـ ق.

۵. جواد طباطبایی، سیّد: *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۸ هـ ق.

۶. جورج ساندرز: *تاریخ فتوحات مغول*، ابوالقاسم حالت، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ هـ ق.

۷. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: بحر در کوزه، انتشارات علمی، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۶۴ هـ ق.

۸. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *پلّه پلّه تا ملاقات خدا*، انتشارات علمی، تهران، چاپ شانزدهم ۱۳۷۹ هـ ق

۹. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *سرّ نی*، ج اوّل، انتشارات علمی، تهران، پاییز ۱۳۶۸ هـ ق.

۱۰. شیرین بیانی: *دین و دولت در عصر مغول*، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲، تهران، چاپ اوّل ۱۳۷۱ هـ ق.

۱۱. عبّاس اقبال، حسن پیرنیا: *تاریخ ایران* (از آغاز تا انقراض قاجاریه)، انتشارات خیّام، تهران، چاپ پنجم ۱۳۷۰ هـ ق.

۱۲. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، توفیق سبحانی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، چاپ سوم ۱۳۷۵ هـ ق.

۱۳. محمّد بن خاوند شاه بلخی: *روضة‌الصفا*، تصحیح عبّاس زریاب خویی، انتشارات علمی، تهران، ج اوّل تا هفتم، چاپ اوّل ۱۳۷۳ هـ ق.

۱۴. مستوفی قزوینی، حمدالله احمد بن اتابک: *تاریخ گزیده*، تصحیح عبدالحسین نوایی، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ سوم ۱۳۶۴ هـ ق.

# جایگاه هند در عرفان شمس و مولانا

شریف حسین قاسمی *

بنده تقریباً ده سال قبل (۱۹۹۷ م) کتابی به‌نام *The Maulavi Flute*[۱] «نَیِ مولانا روم» را به‌چاپ رساندم. این کتاب شاملِ نوزده مقاله از مولوی‌شناسانِ برجستهٔ هندی، ایرانی، و اروپایی به‌زبانِ انگلیسی است. در این مقاله‌ها، یکی از مقالَه‌ها به‌عنوانِ "Maulana Jalauddin and Shams-i Tabrizi" است که تألیفِ Dr. Rasih Guven از بریتانیاست. دکتر رسیه گووین در این مقاله احوالِ شمس تبریز و روابط مابین مولانا و شمس تبریز را براساسِ اطّلاعاتِ معتبری که در منابع معاصر و بعدی مضبوط است، بررسی می‌کند. *مناقب‌العارفین* احمد افلاکی، آثارِ زنده یاد استاد فروزانفر مولوی‌شناس محترم ایران، *جهانگشای* جوینی، *تذکرهٔ* دولتشاه سمرقندی و آثاری از شرق‌شناسان معروفِ مثل نکلسون و آربری، از جمله مآخذ نویسندهٔ مقاله است. نویسندهٔ مقاله اوّل سعی می‌کند به‌اثبات برساند که شمس تبریز از خانواده‌ای هندی بوده است. در این ضمن او بحث‌های جالبِ را ارائه می‌دهد که بدین‌قرار است:

"اسم پدر شمس تبریز، به‌اتّفاقِ آرای مورّخین معاصر و بعدی خاوند علاءالدّین و یا جلال‌الدّین بود که به‌لقبِ نومسلمان معروف بود، یعنی کسی که تغییر مذهب داده اسلام را قبول کرده بود. در این‌جا واژهٔ «خاوند» باید توجّه ما را

---

* استاد فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

۱. این کتاب از انتشارات New Age International (P) Limited, New Delhi، در سال ۱۹۹۷ م به‌چاپ رسیده است.

جلب کند. به‌قولِ رسیه گووین، خاوند مفرّس و یک کمی تغییر شدهٔ واژهٔ گونداست که لغتیِ هندی است"[۱].

سپس باید یادآور شد که پدر شمس تبریز تاجرِ پارچه بود در تبریز. امکان دارد که او از هند به‌تبریز مهاجرت کرده و برای جای گرفتن در تبریز که مسلمان‌نشین بود، و هم جهت جلب حمایتِ کارمندانِ دولتی و عموم مردم این شهر، اسلام را قبول کرده باشد.

برای تأیید و تصدیق نظر خود، دکتر رسیه باز پیشامدی را از *مناقب‌العارفینِ* افلاکی نقل می‌کند که به‌زبان و سبک شیوای افلاکی بدین‌قرار است:

"حرم مولانا (جلال‌الدّین رومی) کراخاتون رحمهاالله که در طهارتِ ذیل و نقاوتِ عرض، حریم ثانی بود، روایت کرد که روزی حضرت مولانا در قلب زمستان با حضرت شمس تبریزی در خلوتی نشسته بودند و مولانا بر زانوی شمس‌الدّین تکیه کرده و من از شکافِ درِ خلوت گوشِ هوش ایشان نهاده بودم تا چه اسرار می‌گویند و در میانه چه حال می‌رود. از ناگاه دیدم که دیوارِ خانه گشوده شد و شش نفر مهیبِ مردم غیبی درآمدند. سلام کردند و سرنهاده دستهٔ گل درپیشِ مولانا نهادند و تا قربِ نماز پیشین به‌حضور تمام نشسته بودند، چنانک اصلاً کلمه‌ای گفته نشد. حضرت مولانا به‌خدمتِ شمس‌الدّین اشارت کرد که نماز بگزاریم، امامتی کن، شمس‌الدّین فرمود که با وجود شما کسی را امامتی نرسد. مولانا امامی کرده، بعد از اتمامِ نماز آن شش نفر کرامی اکرام کنان برخاستند و از آن دیوار باز بیرون رفتند و من از آن هیبت بیهوش شدم، چون خود را جمع کردم، دیدم که مولانا بیرون آمد و آن دستهٔ گل را به‌من داد که این را نگاه‌دار و من برگی چند از آن گل به‌مکانِ عطّاران فرستادم که این نوع گل، ما هیچ ندیده‌ایم، این گل از کجاست و این را چه نام است؟ تمامتِ عطّاران بر طراوت و رنگ بوی آن گل حیران ماندند که در قلب زمستان این چنین گلِ غریب از کجا آمد، مگر در آن جماعت خواجه‌ای بود معتبر، شرف‌الدّین هندی

---

۱. این نظر نویسندهٔ مقاله است که لازم نیست درست باشد (نگارنده).

نام که دایم به‌تجارت هندوستان رفتی و متاع‌های غریب و عجیب آوردی، چون گل را بر وی عرضه کردند، گفت این گلِ هندوستان است و مخصوص در آن ولایت می‌روید، در حوالی سَرَنْدیب، والحالة هٰذه در اقلیم روم چه کار دارد؟ من می‌باید که کیفیّتِ این حال را دریابم که این تحفه در روم چون آمد؟ خادمهٔ کراخاتون برگ‌ها را برگرفته باز به‌خانه آمد و حکایت را بازگفت، حضرتِ کراخاتون را حیرت یکی در هزار شد. از ناگاه حضرتِ مولانا درآمد، فرمود که کرا آن گلدسته را سربسته داد و به‌کسی نامحرم شما که مستورانِ حرمِ کرم و باغبان خرّمِ ارم که اقطاب هندوستانند، آن را جهت تو ارمغان آورده‌اند تا دفاعِ جانت را قوّت دهد و جسم جسمت را قرّت بخشد. الله الله نیکو محافظت کن تا چشم زخم نرسد، و گویند تا دمِ آخرین، کراخاتون آن برگ‌ها را نگاه می‌داشت، مگر که از آن مجموع چند برگی به‌خدمت گرجی خاتون حرم سلطان داده بود و آن هم به‌اجازتِ مولانا بوده و هر کرا چشم درد کردی، برگی را بر آن می‌مالیدند، شفا می‌یافت و اصلاً رنگ و بوی آن گل تغییر نکرده بود به‌برکتِ دستِ آن عزیزانِ مشک جیب"[1].

بعد از نقل این پیشامد، نویسندهٔ این مقاله به‌درستی استنباط می‌کند که چون مولانا جلال‌الدّین رومی با شمس تبریز همراه بود، اقطابِ (عرفای بزرگ) که با شمس تبریز آشنا بودند، با هردو شمس و مولانا تماس داشتند. این‌گونه تماس این دو نفر عارف با عرفای هندی در جایی دیگر گزارش نشده است. به‌هرصورت این گزارش نشان می‌دهد که عرفای هندی با شمس تبریز روابطی داشتند. امکان دارد که شمس تبریز دورانِ مسافرت‌های طولانی و دیدارهایی از نقاطِ دور دست، در هند هم بسربرد و با عرفای این سرزمین عرفان‌زای تماس‌هایی را برقرارکرد و یا شمس تبریز خود از هند بود و عرفای هندی را می‌شناخت و آن‌ها هم با شمس تبریز آشنایی داشتند و برای ملاقات با او به‌قونیه رفتند.

---

۱. افلاکی، شمس‌الدّین احمد: *مناقب‌العارفین*، به‌کوشش تحسین یازیجی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۲ هـ ش.

در این‌جا می‌خواهم به‌پیشامدی اشاره کنم که در بعضی منابع هندی نقل شده است.

در هند شیخ شرف‌الدّین ابوعلی قلندر پانی‌پتی، عارف معروفی است که از اخلافِ حضرت امام ابوحنیفه نعمان بن ثابت کوفی (م: ۱۵۰ ه) است. بوعلی قلندر در سال ۶۰۲ ه/۱۲۰۵ م در پانی‌پت متولّد و در همان‌جا در سال ۷۲۴ ه/۱۳۲۳ م درود به‌حیات گفت بعد از تحصیلاتِ مقدّماتی به‌دهلی آمد تا تحصیلاتِ خود را به‌تکمیل برساند. او در دهلی از محضر شیخ شهاب‌الدّین خلیفهٔ شیخ قطب‌الدّین بختیار کاکی، مولانا نجم‌الدّین دمشقی و مولانا رکن‌الدّین سامانوی استفاده کرد و در همین شهر دهلی به‌درس و وعظ پرداخت.

چنان‌که در عرفا معمول است، بوعلی قلندر هم به‌مسافرت‌های طولانی پرداخت و از عرفا و علمای کشورهای مختلف اکتساب فیض کرد. دورانِ این مسافرت‌ها به‌قونیه رسید و مدّتی در خدمت شمس تبریز (م: ۶۴۵ ه/۱۲۲۸ م) و مولانا جلال‌الدّین رومی (م: ۶۷۲ ه/۱۲۷۲ م) حضور داشته از روحانیّت آن‌ها استفاده کرد. بدیهی است که شیخ در خلال سال‌های ۴۴–۶۴۲ هجری که شمس تبریز نیز در آن‌جا اقامت داشت، به‌قونیه رسیده باشد[۱].

در این‌جا باید عرض شود که این پیشامد در منابعی مثلِ *هفت اقلیم* رازی (تألیف: ۱۰۰۲–۹۹٦ ه)، *ریاض‌الشعرای* واله داغستانی (تألیف: ۱۱٦۱ ه)، *مجمع‌النّفائس* آرزو گوالیاری (تألیف: ۱۱٦٤ ه)، *تحفة‌الکرام* قانع تتّوی (تألیف: ۱۱۸۱ ه)، *ریاض‌العارفین* آفتاب رای لکهنوی (۱۳۰۰ ه) نقل شده است که منابع خیلی بعد از وفات شیخ بوعلی قلندر تألیف شده‌اند و ما دربارهٔ مأخذ اصلی این پیشامد که معاصر هم باشد، اطّلاعی نداریم.

حالا برمی‌گردیم به‌مقالهٔ رسیه گووین، او نکتهٔ دیگری که دربارهٔ هندی بودنِ شمس تبریز ارائه می‌دهد، این است که خود تعلیمات شمس تبریز خیلی شبیه به‌نهضت بکتی است. عشق و سپردگی به‌خالقِ کاینات، اصل اساس تعلیماتِ شمس تبریز و بکتی

۱. شرف پانی‌پتی، شیخ شرف‌الدّین بوعلی قلندر: *گل و بلبل*، دکتر ساجدالله تفهیمی، لاهور، ۱۹۷۹ م، مقدّمه، ص ۳۰.

است. بنگال دوران قرن دوازدهم میلادی مرکز بزرگِ بکتی بود. عرفای معروفِ بنگال در همین دوره زندگی می‌کردند. آوازخوانان بول (Baul) را می‌توان با درویشانِ مولوی مقایسه کرد و به‌این نتیجه رسید که هردو در بعضی فعّالیّت‌های خود شبیه یکدیگر هستند.

نویسندهٔ مقاله باز ادامه می‌دهد که بعد از وفات شمس تبریز، مولانا از مریدانِ خود خواستار شد که ربابی برای او درست کنند. این رباب باید مختلف از رباب عربی باشد که چهار تار و چهار گوشه دارد. برای مولانا ربابی که درست کردند، شش تار و شش گوشه داشت. مولانا در توضیح رباب خود گفت که شش تار رباب ما، اسرار جهتِ جهان را نشان می‌دهد. تارهایی که شبیه به‌حرفِ الفِ عربی است، نشان می‌دهد که روح‌ها با الف الله همراه هستند. با این حرف‌های مولانا آشکار می‌شود که سماع او مختلف از سماعِ عرفای دیگر است. وی شش سمت را قبول داشت که در حقیقت عقیده‌ای هندی است. در فلسفهٔ هندی تعداد سمت‌ها، شش است و مولانا همین عقیدهٔ هندی را پذیرفته بود. این عقیده را، به‌قولِ نویسنده، حتماً شمس تبریز به‌مولانا ارائه نمود و خود شمس تبریز چون هندی بود و یا برای مدّتِ طولانی در هند اقامت داشت، معتقد به‌این بود که سمت‌ها شش هستند. نویسندهٔ مقاله بحثِ جالبِ توجّهٔ دیگری هم در این ضمن دارد. او می‌گوید که به‌قول نکلسون، سماع، به‌معنای گوش دادن است ولی این درست نیست. این لغت عربی نیست و در فرهنگ‌های عربی نیامده. فریدون نفیس اُزلوک که یکی از اخلافِ مولاناست، می‌گوید: این از واژهٔ شمن یعنی کشیشِ ترک‌های قبل از اسلام مشتق است. رفیق احمد سون‌گِل (Sevengil) عقیده دارد که در گردهمایی‌های مذهبی ترکمان‌ها (در انقره) آواز، موسیقی و رقص اجزای لازمی مراسم بودند. این‌گونه مراسم در ترک‌های قدیمی در آسیای مرکزی هم رایج بود و این مراسم را سماه و یا زماه می‌خواندند که از لحاظ املایی مختلف از سماع است. بعد از این توضیح نویسندهٔ مقاله می‌گوید که به‌عقیدهٔ او سما واژهٔ سانسکریت است و در فرهنگ‌های سانسکریت فعل سام معنی‌اش مضطرب شدن (to be agitated)، آشفته شدن است. اگر سما اسم است، معنی‌اش مساوی و متوازن است یعنی وقتی که نیروهای ذهنی باهم تعادل دارند، آن را مقام یوگا می‌گویند. همچنین یکی از چهار

کتاب ودا، ساماویدا خوانده می‌شود و این سام ویدا مجموعهٔ سرودهای مقدّس است که در هنگامِ مراسمِ وابسته به‌قربانی خوانده و زمزمه می‌شود. امکان دارد که عرفای دورهٔ اوّل، سما را از هند گرفته باشند. مستحضر هستیم که موسیقی و رقص اجزای برجستهٔ پرستش الهه‌ای در هند است. می‌توان حدس‌زد که مولانا رقص و سرود و واژهٔ سماع را از شمس تبریز یادگرفته و خود شمس تبریز از روایاتِ هندی آن را اخذ نموده باشد زیراکه شمس تبریز یا هندی‌الاصل بود و یا دورانِ اقامتِ خود در هند با این‌گونه مراسم عرفانی و دینی آشنایی پیداکرد و سپس به‌مولانا یاد داد و مولانا آن را قسمتی از مراسمِ سلسلهٔ عرفانی خود ساخت.

حالا سؤال این است که آیا توجیهاتی که نویسندهٔ مقاله در تأیید نظر خود که شمس تبریز هندی‌الاصل بود، ارائه داده، تردید ناپذیر است؟ به‌نظر بنده این چنین نیست. بحث‌های او در این ضمن حرف آخر نیست. این موضوعِ تحقیق است و نمی‌توان نظر نویسندهٔ مقاله را بدونِ چون و چرا قبول کرد.

باید یادآور شد که مولانا تعدادی از داستان‌های *پنج‌تنترا* را در *مثنوی* به‌سلیقهٔ خود بازگو کرده است. *پنج‌تنترا* کتابی هندیست. به‌علاوه داستان‌هایی از جاتاکا (زندگانی بودا) در مثنوی بیان شده است. این جاتاکا در هند به‌وقوع پیوست. مولانا از داستان طوطی و بازرگان توضیح نموده که راهِ نجات و رسیدنِ به‌حقیقت را باید از هند یادگرفت. خلاصه این‌که عناصر هندی در مثنویِ معنوی دیده می‌شود. بنابراین آیا می‌توان ادّعا کرد که مولانای روم با خانوادهٔ هندی علاقه داشت یا او هند را دیده و در این‌جا اقامت داشته بود. نه خیر. توضیح سادهٔ آن این است که روایات مذهبی و عرفانی و بوداییِ هند در خراسانِ مولانا روم و هم شمس تبریز طنین انداز بود و هردو از آن روایات بهره‌بردند و از آن‌ها در فعّالیّت‌های عرفانی خود استفاده کردند. پس باید خلاصه کرد که شمس تبریز هم غالب به‌یقین از خانوادهٔ هندی نبوده بلکه از روایات عرفانی و دینی هندی آشنایی داشت و آن‌ها را برای رسیدنِ به‌منزلِ مقصود خود به‌کاربرده بود.

## منابع

۱. افلاکی، شمس‌الدّین احمد: *مناقب‌العارفین*، به‌کوشش تحسین یازیجی، دنیای کتاب، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۲ هـ ش.

۲. شرف پانی‌پتی، شیخ شرف‌الدّین بوعلی قلندر: *گل و بلبل* (تألیف: ۷۱۶ هـ)، دکتر ساجدالله تفهیمی، لاهور، ۱۹۷۹ م.

3. Qasemi, S.H.: The Maulavi Flute, New Age International (P) Limited, 1997, New Delhi.

# رومی‌شناسی در ادبیّاتِ بنگالی
# (قرن بیستم میلادی)

**کلثوم ابوالبشر** *

پژوهشگران و محقّقان، سرزمین ایران را مَهدِ تهذیب و تمدّن دیرینهٔ جهان می‌دانند، تمدّنی که بر افکار و ادراک همهٔ ملّت‌های دنیا تأثیری بسیار داشته است. این حقیقت روشن است که ایالت بنگاله هم مرز ایران نیست، ولی قرن‌هاست که ارتباط دینی، روحانی، ادبی و فرهنگی بین ایران و بنگاله آغاز شده است. زبان شیرین و شورانگیز فارسی با همهٔ نشیب و فرازهایی که داشته، موردِ مهر و علاقهٔ حاکمان و دانشمندان و علما و عرفا و نویسندگان علمی و ادبی بوده و سپس فرهنگ ایران و زبان فارسی در ادبیّات این خطّهٔ اثرات مفید و مثبت پیداکرد.

می‌دانیم که وقتی بنگاله به‌دست اختیارالدّین محمّد بن بختیارالدّین در سال ۱۲۰۴ میلادی افتاد، نفوذ زبان فارسی در شبه قارّه شدّت گرفت و این زبان بیش از شش قرن (تا ۱۸۳۷ م) زبان رسمی و دولتی شبه قارّه شد. وسعت دایرهٔ زبان و ادبیّات فارسی و حلاوت و عمق شعرا و نویسندگان ایران موجب شده بود که عاشقان و شیفتگان این سرزمین، چشم دل بگشایند و از دریای فیض ادبیّات فارسی، آبِ حیات جاویدان بنوشند و در عشق و محبّت به‌این زبان غرق شوند. زبان فارسی ریشهٔ عمیق‌تری در سرزمین زرخیز بنگاله گرفت. مردم بنگاله با علاقهٔ بسیار تعدادی از آثار گرانمایهٔ فارسی و شاهکارش مثلِ *شاهنامه*، *گلستان*، *بوستان*، *رباعیّات* خیّام، *دیوان* حافظ، *پندنامه*، *منطق‌الطیر* و *مثنوی* رومی را می‌خواندند و لذّت می‌بردند. در منظومه‌های بنگالیِ زاری،

---

* استاد بخش فارسی دانشگاه دهاکا، دهاکا (بنگلادش).

مُرشدی و... سروده‌هایی پدیدآمدند که افکار بلند و عارفانهٔ حافظ شیرازی و مولانا رومی را توضیح می‌دادند. منظومه‌های متصوّفانه و عشق الهی، نشانگر تأثیر صوفیانه فرهنگ ایران است که در زندگی و روح روانِ مردم بنگاله دیده می‌شود. در آدابِ اجتماعی بنگاله هنوز رسوم و سنّت‌های ایرانیان، مثلِ عاشورا، محرّم، تعزیه، عزاداری، عید نوروز و... به‌چشم می‌خورد. به‌راستی زبان و فرهنگ ایران مبدأ تحوّل بزرگ اجتماعی و دینی و مذهبی در این خطّه می‌باشد.

هندوانِ بنگالی هم زبانِ فارسی را خیلی دوست داشتند. و مثلِ مسلمانان این زبان را با شوقِ فراوان تحصیل کردند. چون در دورهٔ مغول تا قرن نوزدهم میلادی برای استخدام دولتی، زبان فارسی اهمیّت خاصّی داشت. در زمان اکبر شاه بخش مالیات کاملاً در دستِ هندوان بود. راجا پرساد سین نویسندهٔ *ودّیاساگر* زبان فارسی را فراگرفت. همچنین شاعر معروف بتاچاریه تسلّط بر زبان فارسی داشت. وارن هستنگر نخستین والی انگلیسی نیز زبان فارسی را از راجا نوا کرشن یادگرفت. در سدهٔ یازدهم (هیجدهم میلادی) در دربارِ نوّابان مُرشدآباد رام نَرایَن پسرِ رنگ لال و راج کِرَت بهترین نویسندگان فارسی بودند. همچنین در قرن نوزدهم و بیستم میلادی بسیاری از نویسندگان بنگاله مانند راجد رام موهن رای، راجا دوارکا نات تاگور و مهارشی دیویندر نات تاگور و پسرش رابِنْدَر نات تاگور عاشقِ زبان فارسی بودند. در اشعار قاضی نذرالاسلام، شاعر ملّی بنگلادش، شاعر مشرّف حسین، کوی شمس‌الرّحمٰن لغاتِ فارسی، بحر، اوزان، تلمیحات، تشبیهات و استعارات فارسی جای خاصّی دارد. «ادبیّاتِ پوتی» یا دوباشی مرهونِ ادبیّات فارسی است. یکی از مهم‌ترین عوامل نفوذ فرهنگ ایرانی بر مردم بنگاله تصوّف و عرفان است که با آثار صوفیان ایرانی در این خطّه رواج یافت. مردم بنگاله مولانا جلال‌الدّین رومی را سرچشمهٔ روحانی و اخلاقی قرار دادند و دربارهٔ مولانا رومی کتاب‌های گرانمایه و ارزندهٔ زیادی به‌بنگالی نوشته‌اند. نیز متون مثنوی را به‌زبان بنگالی برگرداندند. نفوذ و تأثیر عرفان و مثنوی در خون مردم بنگاله آن‌قدر سرایت کرده است که تا هنوز در محافل دینی و مذهبی مثنوی رومی را می‌خوانند و می‌رقصند و محفلِ سماع برپا می‌کنند. گفتار و افکار رومی جزو لاینفک بنگاله گشته است. رومی‌شناسی در بنگاله تحث تأثیر دینی و مذهبی مردم این خطّه

است. ملّاهای بنگاله رومی را پیر مُرشد می‌نامند و ایشان را یک روح بزرگ و چهرهٔ تابناک می‌نگرند و از مثنوی الهام می‌گیرند.

در قرن بیستم میلادی دربارهٔ مولانا رومی، آثار و کتاب‌ها و ترجمه‌های بسیاری به‌زبان بنگالی انتشار یافت، در این‌جا به‌اختصار دربارهٔ برخی کتاب‌های مهمّ آن توضیح می‌دهم:

## مولانا رومی و ترجمه‌های مثنوی

۱. **مثنوی رومی (جلد اوّل) (منظوم)**
مترجم: اکرم حسین قاضی (۱۸۹۶ تا ۱۸ فوریهٔ ۱۹۶۳ م)
ناشر: قاضی اقام‌الدّین ایتی‌کتا بُک دپو، کلکته–۹)
چاپخانه: گول چندر پال، نیو مهامایا پریس، کالج استریت، کلکته، چاپ اوّل ۱۹۴۷ م.
تاریخ انتشار: چاپ جدید از بنگلا آکادمی، داکا، ژوئیهٔ ۱۹۷۹ م.
صفحات: ۱۳+۲۵۳.

۲. **مولانا رومیر مثنوی شریف (مثنوی شریفِ مولانا رومی) (منظوم)**
مترجم: اظهر علی بختیاری، مولوی حاجی.
ناشر: محمّد منیرالاسلام، میچویا بازار استریت، کلکته.
تاریخ انتشار: چاپ اوّل یکم اوت ۱۹۲۹ م؛ ۱۳۶۲ سنِ بنگالی، داکا.

۳. **رومیر مثنوی (مثنوی رومی) (ترجمه و تحلیل افکار مولانا رومی)**
مترجم: منیرالدّین یوسف.
ناشر: محمّد نورالاسلام، عثمانیه بُک دپو، داکا.
تاریخ انتشار: ۱۳۷۳ بنگالی.
صفحات: ۲۲۴؛ قیمت: ۵/۵۰ تاکا.

۴. **مثنوی رومی (قطعهٔ اوّل ـ دفتر اوّل)**
مترجم: مولانا عبدالمجید.
ناشر: کتابخانهٔ امدادیه، داکا.
تاریخ انتشار: چاپ دوم اوت ۱۹۸۴ م.
صفحات: ۳۱۲.

۵. **مثنوی رومی (قطعهٔ دوم ــ دفتر اوّل)**
مترجم: مولانا عبدالمجید.
ناشر: کتابخانهٔ امدادیه، داکا.
تاریخ انتشار: اکتبر ۱۹۸۴ م.

۶. **مثنوی رومی (قطعهٔ سوم ــ دفتر اوّل)**
مترجم: مولانا عبدالمجید.
ناشر: کتابخانهٔ امدادیه، داکا.
تاریخ انتشار: سپتامبر ۱۹۸۶ م.
صفحات: ۲۴۸.

۷. **مثنوی رومی (قطعهٔ چهارم ــ دفتر اوّل)**
مترجم: مولانا عبدالمجید.
ناشر: کتابخانهٔ امدادیه، داکا.
تاریخ انتشار: آوریل ۱۹۸۹ م.
صفحات: ۲۴۸.

۸. **مثنوی مولانا رومی (قطعهٔ اوّل)**
مترجم و شارح: مولانا عزیزالحق.
ناشر: محمود، محبوب و برادران دیگر، کتابخانهٔ راشدیه، داکا.
تاریخ انتشار: ربیع‌الاوّل ۱۴۰۸ هـ ق.
صفحات: ۳۱۲.

۹. **مثنوی مولانا رومی (قطعهٔ اوّل)**
مترجم و شارح: مولانا عزیزالحق.
ناشر: کتابخانهٔ راشدیه، داکا.
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴ بنگالی.
صفحات: ۳۹۲.

۱۰. **مثنوی مولانا رومی (قطعهٔ دوم)**
مترجم و شارح: مولانا عزیزالحق.
ناشر: کتابخانهٔ راشدیه، داکا.
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴ بنگالی.
صفحات: ۲۸۶.

۱۱. **ابن العربی و جلال‌الدّین رومی**
نویسنده: محمّد سلیمان ولی سرکار (استاد دانشگاه راجشاهی، داکا)
موضوع: فلسفه؛ باب: دوازده.
ناشر: بنگلا آکادمی، داکا.
تاریخ انتشار: ژوئن ۱۹۸۴ م.
صفحات: ۴۳۷؛ بهای ۶۰ تاکا.

۱۲. **بسشّو پریمک رومی (عاشقِ جهان رومی)**[1]
نویسنده: شَمس‌الدّین محمّد اَسحٰق.
ناشر: بنیاد اسلامی، داکا.
تاریخ انتشار: ۱۹۷۴ م؛ بارِ دیگر ۱۹۸۱ م از طرف رایزنی فرهنگی ج.ا.ایران، داکا.
صفحات: ۱۹۷ (چاپ دومین).

۱۳. **مولانا رومی**
نویسنده: عبدالستار.
ناشر: بنیاد اسلامی، داکا.
تاریخ انتشار: ۱۹۸۰ م.

۱۴. **مولانا جلال‌الدّین رومی**
نویسنده: غلام رسول محمّد.
تاریخ انتشار: بوگره، چاپ اوّل ۱۹۶۵ م.

---

۱. محتوی داستان‌های مثنوی رومی و تحلیل افکار او؛ ترجمهٔ فقط دفتر اوّل است.

۱۵. **حضرت مهارِشی رومی (زندگی‌نامهٔ حضرت بزرگوار رومی)**
نویسده: احسنِ الله خان بهادر (۱۹۶۵–۱۸۷۳ م)
ناشر: محمّد رفیق الحسن، کلکته.
تاریخ انتشار: چاپ اوّل ۱۹۵۰ م.
صفحات: ۴+۸+۴۴؛ قیمت: هشت آنه.

۱۶. **مثنویر کهانی (داستانِ مثنوی)**
مترجم: نذرالحق.
ناشر: فریدالدّین مسعود، بنیاد اسلامی بنگلادش، داکا.
تاریخ انتشار: ۱۳۶۵ بنگالی/مارس ۱۹۸۰ م.
صفحات: ۹۶؛ قمیت: ۱۶ تاکا.

۱۷. **مثنوی گلپو (داستان مثنوی)**[۱]
مترجم: خلیل الرّحمٰن.
ناشر: سعیده خانم، آبها داس لین، داکا.
تاریخ انتشار: ۱۹۶۷ م.
چاپخانه: واری بُک سنتر، ۴۱۰ هتکولا رود، داکا.
صفحات: ۷۲؛ قیمت: ۲/۵ تاکا.

۱۸. **مثنویر گلپو (داستانِ مثنوی)**
مترجم: عبدالستار.
ناشر: بنیاد اسلامی، داکا.
تاریخ انتشار: ۱۹۸۰ م؛ سلطان محمودیر دارهی.

۱۹. **رشی سلطان محمود (قصّه‌های مثنوی رومی) (نثر)**
نویسنده: محمّد فریدالدّین.
ناشر: نشریه صحیفه، داکا.

---

۱. قصّه‌های مثنوی را به‌صورت داستان ترجمه نموده است.

تاریخ انتشار: ۱۹۹۰ م.
صفحات: ۱۴۳.

۲۰. **مثنوی رومی**
مترجم: مولانا عزیزالحق.
ناشر: محمود، محبوب و برادران دیگر، کتابخانهٔ راشدیه، داکا.
تاریخ انتشار: ربیع‌الاوّل ۱۴۰۸ هـ ق.
صفحات: ۳۱۲.

۲۱. **مثنوی شریف (جلد اوّل) (منظوم)**
مترجم: عبدالواحد، الحاج مولوی (۱۹۴۹–۱۸۸۴ م) بن مولوی عبدالله نواکالی.
ناشر: کتابخانهٔ چتاگانگ، داکا.
تاریخ انتشار: چاپ اوّل ۱۹۲۴ م.
صفحات: ۳۰+۳۹۰+۵؛ قیمت: دو تاکا.

۲۲. **کویر چنتامنی (افکارِ شاعر) ـ ترجمهٔ مثنوی با زندگی‌نامهٔ رومی**
مترجم: محمّد حافظ علی.
ناشر: کتابخانهٔ سونارایی، رنگپور (بنگلادش).
تاریخ انتشار: ۱۳۳۶ بنگالی/۱۶ اکتبر ۱۹۰۵ م.
صفحات: ۹+۶۰.

۲۳. **مثنوی شریف مولانا رومی (جلد اوّل تا سوم)**
مترجم: مولاناَ عبدالحق.
موضوع: نظم.
تاریخ انتشار: ۱۳۹۵ بنگالی.

۲۴. ...
نویسنده: احمدالحق، چند کتاب دربارهٔ مولانا رومی و کتاب مشهور مثنوی تألیف نموده است.

## کتاب‌های بنگالی[1]

۱. **پارش‌شیر ساهتیر ایتهاس (تاریخ ادبیّات فارسی)**
نویسده: شری هریندر چندپال.
ناشر: وجیت چودری، پرینتی لائبریری، کلکته.
تاریخ انتشار: ۱۳۶۰ بنگالی/۱۹۵۳ م.
صفحات: ۲۲۳.

۲. **مسلم نیشا (دانشمندانِ مسلمان)**
نویسده: عبدالمودود.
ناشر: بنیاد اسلامی، داکا.
تاریخ انتشار: ۱۹۶۸ م؛ چاپ دوم ۱۹۹۴ م.
صفحات: .

۳. **فارسی ساهتیر لوقق اهادان (افسانه‌های ملّی در ادبیّات فارسی)**
نویسده: شاعر عبدالستار.
ناشر: بنیاد اسلامی، داکا.
تاریخ انتشار: اکتبر ۱۹۸۰ م.
صفحات: ۹۰.

۴. **بنگلادیشیر فارسی ساهتتو قرن نوزدهم میلادی (ادبیّات فارسی در بنگلادش ـ قرن نوزدهم میلادی)**
نویسده: دکتر محمّد عبدالله.
ناشر: بنیاد اسلامی، داکا.
تاریخ انتشار: ۱۹۸۴ م.
صفحات: ۴۵۰.

---

۱. دربارهٔ تاریخ ادبیّات فارسی در ایران و ضمناً دربارهٔ مولانا رومی است.

۵. **به‌چشم بنگاله فارسی ساهتتو (ادبیّات فارسی در بنگاله غربی**

نویسده: دکتر محمّد عبدالله.

ناشر: خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، داکا.

تاریخ انتشار: ۱۹۹۴ م.

صفحات: ۱۵۸.

۶. **نذرالاسلام کابیو عربی و فارسی شبدو (لغات فارسی و عربی در اشعار قاشی نذرالاسلام)**

نویسده: عبدالستار.

ناشر: بنیاد اسلامی، داکا.

تاریخ انتشار: ۱۹۹۲ م.

۷. **پارشیر پرتیبا (جلد اوّل) (زندگی‌نامه و آثار شاعرانِ فارسی**

نویسده: برکت الله.

ناشر: کتابخانهٔ ولی الله لین، کلکته.

چاپخانه: پوران چندر منّا، بنگال پریس، ۲۰ کارنوارس خیابان، کلکته.

تاریخ انتشار: چاپ اوّل ۱۳۳۰ بنگالی؛ چاپ ۷ ژانویهٔ ۱۹۲۴ م.

صفحات: ۱+۲+۱۸۱؛ قیمت پنج سیکی= ۱/۲۵ تاکا.

۸. **پارشیر پرتیبا (جلد دوم) (نابغهٔ ایران، زندگی‌نامه و ادبیّات شعرا و نویسندگان فارسی)**

نویسده: برکت الله.

ناشر: دکتر محمّد اختر حسین.

تاریخ انتشار: چاپ اوّل ۱۹۳۲ م.

صفحات: ۱۶۰+۳؛ قیمت: پنج سیکی= ۱/۲۵ تاکا.

۹. **ایرانیر کوی (شاعرانِ ایران)**

نویسده: پروفسور منصورالدّین.

ناشر: فضل ربی، هراکشنا، بنگلا آکادمی، داکا.

تاریخ انتشار: چاپ اوّل ۱۳۷۵ بنگالی/ژوئیهٔ ۱۹۶۸ م؛ چاپ دوم ۱۹۷۸ م.
صفحات: ۴+۱۲+۳۰۱؛ قیمت: یازده تاکا.

**۱۰. (فارسی ساهتیر کالوکرم)**

نویسده: عبدالستار (ت: ۲۰ ژانویهٔ ۱۹۲۸ م).
ناشر: نشر اسلامی، داکا.
تاریخ انتشار: چاپ اوّل دسامبر ۱۹۷۹ م؛ چاپ دوم ژوئن ۱۹۸۷ م.
صفحات: ۱۵۹؛ قیمت: ۳۰ تاکا.

**۱۱. بنگلادیشیر صوفی ساهِتّو (ادبیّات صوفی در بنگلادش)**

نویسده: سیّد احمدالله حق.
ناشر: علامه رومی سوسایتی، چتاگانگ.
تاریخ انتشار: ژوئن ۲۰۰۷ م.
صفحات: ۱۴۰؛ قیمت: ۱۵۰ تاکا.

**۱۲. مُسلم درشن: چیتنا او پرابها (مُسلم فلاسفی: افکار و تأثیرات)**

نویسده: عبدالحلیم.
ناشر: بنگلا آکادمی، داکا.
تاریخ انتشار: چاپ اوّل ۱۹۹۸ م.

## مقالات بنگالی[1]

**۱- جلال‌الدّین رومی او صوفی باد (تصوّف و جلال‌الدّین رومی)**

مقاله‌نگار: محمّد ابوالخیر.
ماهنامهٔ محمّدی، داکا، سال ۳۹، جلد هشتم، ۱۳۷۵ سنِ بنگالی.

**۲- مولانا جلال‌الدّین رومی ابنگ شمس تبریزی (مولانا جلال‌الدّین رومی و شمس تبریزی)**

مقاله‌نگار: پرفسور سیّد علی احسن.

---

۱. مقالات بنگالی دربارهٔ رومی در مجلّه‌های مختلف بنگلادش به‌چاپ رسیده است.

روزنامهٔ انقلاب، داکا، ۶ اکتبر ۲۰۰۰ م.

**۳- رومیر مثنوی او تار جیون درشن (مثنوی رومی و فلسفهٔ زندگی‌اش)**

مقاله‌نگار: محمّد عیسٰی شاهدی.

روزنامهٔ سنگرام، داکا، ۷ سپتامبر ۲۰۰۰ م.

**۴- مولانا رومیر اُدّها تنک درشن (فلسفهٔ و عرفانی مولانا رومی)**[1]

مقاله‌نگار: محمّد عیسٰی شاهدی.

**۵- مولانا رومی(رح) جیون او سادهنا (زندگی‌نامه و مطالعاتِ مولانا رومی)**

مقاله‌نگار: محمّد عیسٰی شاهدی.

روزنامهٔ انقلاب، داکا، ۲۹ سپتامبر ۲۰۰۰ م.

**۶- مولانا رومیر چنتا دهارای حضرت محمّد(ص) (حضرت محمّد(ص) از دیدگاه مولانا رومی)**

مقاله‌نگار: پرفسور آن‌ماری شیمَل.

مترجم: نور حسین مجیدی.

دوماهانه نیوز لیتر، خانهٔ فرهنگ ج.ا.ایران، داکا، سال ۲۲، جلد اوّل و دوم (ژانویه ـ فوریه) ۲۰۰۰ م؛ جلد سوم و چهارم (مارس ـ آوریل) ۲۰۰۰ م.

**۷- اقبال او رومی (اقبال و رومی)**

مقاله‌نگار: محمّد غلام رسول.

ماهنامهٔ محمّد، داکا، سال ۲۲، جلد سوم، ماهِ پوش ۱۳۵۷ بنگالی.

**۸- مَهان عارف اوکبی جلال‌الدّین رومی (عارفِ بزرگوار و شاعر جلال‌الدّین رومی)**

مقاله‌نگار: نور حسین مجیدی.

نیوز لیتر، خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، داکا، سال ۲۰، جلد ۶ و ۷، (ژوئن ـ ژوئیه) ۱۹۹۸ م.

---

۱. این مقاله در سمینارِ خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، داکا در ماه سپتامبر خوانده شده است.

**۹- مولانا رومی ایر مثنوی تی حضرت علی ایر بایز پروتی فل (نفوذ و تأثیرات پیامِ حضرت علی(ع) بر مثنوی مولانا رومی)**

مقاله‌نگار: دکتر محمّد سیّد دامادی.

دوماهانه نیوز لیتر، سال ۲۲، جلد ۹-۱۰ (سپتامبر ـ اکتبر) ۲۰۰۰ م؛ جلد ۱۱-۱۲ (نوامبر ـ دسامبر) ۲۰۰۰ م.

**۱۰-رومی او اقبال (رومی و اقبال)**

مقاله‌نگار: بشیر احمد میان.

روزنامهٔ محمّدی، داکا، سال ۳۰، جلد سوم ماهِ پوش ۱۳۶۵ بنگالی.

**۱۱-رومیر درشن‌ایر پریم تتّو (فلسفهٔ عشق در مثنوی رومی)**

مقاله‌نگار: پروفسور لطیفه بیگم، استاد دانشگاه داکا.

مجلّهٔ دانشگاه داکا، داکا، شمارهٔ ۶۸، اکتبر ۲۰۰۰ م.

**۱۲-رومیر کبی‌تای صوفی‌باد (تصوّف در منظومه‌های رومی)**

روزنامهٔ انقلاب، داکا، ۲۸ آوریل ۲۰۰۰ م.

**۱۳-یورپیر ساهتیه پراچاری مهاکبی رومیر جنوپریوتا (انتقبالِ شاعر بزرگوار رومی در ادبیّات اروپا)**

مقاله‌نگار: ثناءالله رومی.

روزنامهٔ انقلاب، داکا، جمعه ۲۹ سپتامبر ۲۰۰۰ م.

**۱۴-مولانا محمّد جلال‌الدّین رومی(رح)**

نویسنده: پروفسور محمّد حسین.

# معرّفی نسخه‌های خطّی آثار مولانا در کتابخانهٔ دانشگاه مرکزی بنارس

سیّد حسن عبّاس*

ما همه از اهمیّت و فواید نسخه‌های خطّی آگاه هستیم. این نسخه‌ها در گوشه و کنار کشور وسیع و پهناورِ هندوستان موجود هستند. در کتابخانه‌ها و موزه‌های دولتی، نیمهٔ دولتی، آرشیوها، مدارس و دانشگاه‌ها و در ذخیره‌های شخصی کشورمان این نسخه‌های خطّی به‌زبان‌های اردو، فارسی و عربی نگه‌داری می‌شوند. دربارهٔ وضع و کیفیّت آن‌ها اگر نمی‌توان گفت که بسیار خوب است، باز هم می‌توان آن‌ها را مطلوب دانست، برخی از این‌ها با کمک‌های مالی دولت‌های مرکزی و ایالتی اداره می‌شوند و دولت برای خریداری و نگه‌داشت نسخه‌های خطّی و چاپی بودجه‌ای خاص درنظر می‌گیرد. امّا نسخه‌های خطّی که در کتابخانه‌های نیمهٔ دولتی، مدرسه‌ها، خانقاه‌ها و در ذخیره‌های شخصی موجود هستند، وضع آن‌ها بسیار نامطلوب و بسی در معرض نابودشدن هستند و هیچ‌کس نیست که فکری برای حفظ و نگه‌داشت آن‌ها بکند. فهرست این‌گونه نسخه‌ها هم آماده و چاپ نشده است و کمتر کسانی هستند که علاقه به‌کار فهرست‌نویسی دارند و افرادی نیز وجود دارند که این کار را یک کار معمولی و بی‌اهمیّت تلقّی می‌کنند.

امّا جای خوشبختی است که اخیراً ادارهٔ مخطوطاتِ ملّی (National Manuscript Mission) با کمک مالی دولت مرکزی، نهضت تازه‌ای در کار فهرست‌نویسی نسخه‌های خطّی در هند را آغازکرده و با همه کمی و کاستی‌ها، می‌توان این کار را در راهِ احیاء و

---

* استادیار فارسی دانشگاه هندوی بنارس، واراناسی.

حفظ نسخه‌های خطّی این کشور، کار مثبتی تلقّی کرد و اقدامات ادارهٔ مزبور را قابل ستایش قرار داد.

*

دانشگاه هندوی بنارس که یکی از دانشگاه‌های بزرگ رهایشی (Residential) در آسیا محسوب می‌شود، در شهر بنارس، شهر مقدّس هندوان واقع است. در سال ۱۹۱۶ میلادی توسّط پاندیت مدن موهن مالویه بنیان‌گذار شده است. وی دارای شخصیّت مهمّ و بزرگ و در ردیف راد مردان کشور به‌شمار می‌رود که در راه ارتقاء سطح علمی و معنوی جوامع مختلف کشور خود، این مرکز عظیم علم و دانش را بنا نهاده و تمامی عمر در توسعه و گسترش دادن آن دامن سعی و جهد را از دست نداد و بالاخره امروز این دانشگاه هندوی بنارس که نه فقط در هند بلکه در سراسر جهان، شهرت فراوان کسب کرده است و دانشجویان از سراسر کشور و دنیای برای کسب علم و دانش و هنر در هر شعبهٔ علوم و فنون به‌شهر بنارس سرازیر می‌شوند.

*

کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه که نام آن به‌نام سَیاجی راو گائیکواد نامگذاری شده است، به‌صورت زیر در تابلوی کتابخانه ثبت است.

امّا به‌خاطر آسانی و سهولت، مردم آن را فقط به‌کتابخانهٔ مرکزی، یاد می‌کنند. این کتابخانه، طبق آمار جدید که از طرف کتابخانهٔ مذکور منتشر شده است، دارای نسخه‌های خطّی در مراکز زیر تحت نظارت دانشگاه است:

**کلکسیون نسخه‌های خطّی در مراکز مختلف**

| | |
|---|---|
| دانشگاه مرکزی | ۷۲۲۷ نسخه |
| بهارت کَلاَ بَهوَنْ (Bharat Kala Bhawan) | ۵۰۲۰ ″ |
| دانشکدهٔ اس.وی.دی.وی. (Facultry of S.V.D.V.) | ۲۱۸ ″ |
| رَنویر سانسکریت پات‌شالا (Ranvir Sanskrit Pathshala) | ۷۵ ″ |
| دانشکدهٔ آرْیُوویدا (Faculty of Aryudeda) | ۱۶ ″ |

**کلکسیون براساس رسم‌الخطّ**

| | |
|---|---|
| اردو (فارسی رسم خط) | ۱۴۰ نسخه |
| بنگالی | ۵۴۵ ″ |
| تبّتی | ۲ ″ |
| دیوناگری | ۳۳۴۰ ″ |
| عربی | ۷۹ ″ |
| گرنتها (Grantha) | ۱۲ ″ |
| تیلگو | ۴ ″ |
| شاردا (Sharda) | ۲۱۶۰ ″ |
| فارسی | ۹۳۷ ″ |
| نواری (Nevari) | ۸ ″ |

از نظر مواد (Material) ۷۱۹۶ نسخه روی کاغذ، ۱۲ در بَهوج‌پاتر (Bhoj Patra) و ۱۹ نسخه بر تار پاترا (Palm leaf = Tada Patra)

**نسخه‌های مصوّر:** ازنظر نسخه‌های با تصویر نیز کتابخانهٔ مرکزی غنی است و ۵۱۲ نسخهٔ مصوّر در این کتابخانه موجود هستند.

**قدیمی‌ترین نسخه:** در این کتابخانه، قدیمی‌ترین نسخهٔ خطّی، *بهاگوت سَپتَم اسکندا* (Bhagwat Saptam Skandha) به‌سانسکریت است که دارای تاریخ ۱۳۷۵ م/ ۷۷۷ هجری می‌باشد.

**فهرست‌ها:** چند فهرست نسخه‌های خطّی این کتابخانه نیز چاپ گردیده است که شرح آن به‌قرار زیر است:

(۱) نوادر بنارس: نوشتهٔ پروفسور حُکم چَند نَیّر (م: ۱۹۹۲ م).

پروفسور حُکَمْ چَنْد نَیّر استاد و رئیس گروه اردو، دانشگاه هندوی بنارس به‌عنوانِ بالا در دو قسمت فهرست دست‌نویس نسخه‌های خطّی اردو، فارسی و عربی را در مجلّهٔ *اردو ادب* (علیگر) در سال ۱۹۶۶ م به‌چاپ رسانیده بود که شامل نام نسخه‌ها، مؤلّف/مرتّب/مصنّف، نام کاتب، تاریخ کتابت و غیره می‌باشد.

(۲) پروفسور اَمْرِتْ لعل عشرت (۱۹۸۹–۱۹۳۰ م) استاد گروه فارسی (در آن موقع گروه عربی، فارسی و اردو جداگانه نبود و پس از جداشدن در ۱۹۷۳ م، ایشان به‌گروه فارسی منتقل شده بودند) فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه را با مشخّصات زیر انتشار داد:

Dr. Amrit Lal Ishrat: *A Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Banaras Hindu University Library*, 172 pages, Rajesh Printing Work, Varanasi.

سال انتشار ندارد، امّا از دیباچه معلوم می‌شود که در ماه ژوئن ۱۹۶۵ م کار فهرست‌نویسی به‌پایان رسیده بود.

علاوه بر این دو جلد فهرست زیر از نسخه‌های خطّی سانسکریت و آرْیُوویدا (Aryuveda) نیز انتشار یافته است.

(۳) فهرست نسخه‌های خطّی سانسکریت در کتابخانهٔ گائیکواد، کتابخانهٔ بهارت کَلا باون و کتابخانهٔ مهاودیاله دانشگاه هندوی بنارس[1].

(۴) فهرست نسخه‌های خطّی آرْیوویدا دانشگاه هندوی بنارس، گردآورنده دکتر راما شنکر تریپاتی، تصحیح پروفسور پی.وی. شرما، ۱۹۸۴ م[2].

در این کتابخانه، همچنان‌که از آماری که قبلاً داده شده، نشان می‌دهد که نسخه‌های خطّی عربی و اردو کمتر از نسخه‌های خطّی فارسی هستند با وجود این در عربی و همچنین در اردو نسخه‌های معتبر و قابل توجّه موجود است که فعلاً از ذکر آن صَرف نظر می‌شود.

دربارهٔ گنجینهٔ نسخه‌های خطّی فارسی باید توجّه داشت که در هر کتابخانه چند نسخهٔ خوب ازنظر هنر خوشنویسی یا به‌خطّ مصنّف/مؤلّف/مترجم بودن آن‌ها یا ازنظر کاتب و تاریخ و یا دارای مهر و امضای شخصیّت‌های مهمّ ادبی و تاریخی و منحصر به‌فرد بودن نسخه‌ها، پیدا می‌شود. همان‌طور در این کتابخانه نیز این‌گونه نسخه وجود

---

1. *Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in Gaekwad Library*, *Bharat Kala Bhawan Library* and *Sanskrit Mahavidyalay Library*, Banaras Hindu University.

2. *A Descriptive Catalogue of Manunscripts on Aryuveda in the Banaras Hindu University*, compiled by Dr. Rama Shankar Tripathi, edited by Prof. P.V. Sharam, 1984.

دارند و اهمیّت این گنجینهٔ خطّی را دو چندان می‌کنند. برخی از این‌گونه نسخه‌ها را محقّقان و پژوهشگران از آن‌جمله راقم سطور معرّفی نموده است و بعداً نیز معرّفی خواهند شد.

*

مولانا جلال‌الدّین محمّد بن سلطان‌العلما محمّد بن حسین خطیبی معروف به‌بهاءالدّین (ولادت: ۶ ربیع‌الاوّل ۶۰۴ ه‍/۱۲۰۷ م در بلخ و وفات: یکشنبه ۵ جمادی‌الآخر ۶۷۲ ه‍/ ۱۲۷۳ م در قونیه) یکی از شخصیّت‌های مهمّ ادبی و عرفانی است که به‌خاطر سرودن *مثنوی معنوی* که بیش از ۲۶ هزار بیت دارد، در ادبیّات جهانی شهرت فراوان نصیب او شده است و *مثنوی* او «هست قرآن در زبان پهلوی» نامیده شده است. او مانند شاعران دیگر ایرانی در شبه قارّه نیز محبوبیّت و مقبولیّت بیش از حدّ کسب کرده و ابیاتی از *مثنوی معنوی* و *دیوان شمس* را مردم حرزجان کرده، همواره در سخنان و نوشتار خود به‌طور مثال می‌آورند. همین مقبولیّت و محبوبیّت *مثنوی* سبب شده که شرح‌ها و ترجمه‌ها به‌زبان‌های محلّی این‌جا انجام شود و صدها کتاب در شرح و ترجمهٔ منثور و منظوم به‌وجود آمده که برخی از آن‌ها به‌زیور طبع آراسته گردیده و بیشتر به‌صورت نسخه‌های خطّی در کتابخانه‌ها نگه‌داری می‌شود.

در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه هندوی بنارس در ذخیرهٔ لاله سِری رام نیز چند نسخه از *دیوان شمس* تبریزی موجود است که این‌جا مختصراً معرّفی می‌شود:

### ۱. شمارهٔ پیاپی ۵۲۷

این نسخهٔ *مثنوی معنوی*، دفتر اوّل *مثنوی* است که به‌خطّ نستعلیق در ۱۵۲ برگ، هر برگ ۱۶ سطری، عناوین سرخ و محشّی است. نسخه از هر لحاظ خوب است البتّه جای‌جای آثار کرم خوردگی نیز دیده می‌شود. روی صفحهٔ اوّل و آخر، دو مهر بوده که الان فقط علامت‌شان باقیمانده است و خود عبارت مهر قابل خواندن نیست، زیرا عبارت را محو ساخته‌اند. در صفحهٔ اوّل در گوشه‌ای عبارتی دیده می‌شود که اصلاً ناخواناست، فقط چیزی که خوانده می‌شود، این است:

«مالکه ذرّه خان ولد فرید خان...»
ترقیمه هم هست امّا بیشتر عبارت آن را کسی محو ساخته است و فقط عبارت زیر خواناست:
«... ظهر بتاریخ بیست و هشتم شهر شعبان سپری شد
من توفیق الله عز اسمه (گ: ۱۵۲).
**آغاز:** بشنو از نی چون حکایت می‌کند و از جدایی‌ها شکایت می‌کند
*
**پایان:** صبر آرد آرزورانی شتاب صبر کن و الله اعلم بالصواب
خطّ متن و حاشیه‌ها جدا جداست. این نسخهٔ هندی است و قدیمی هم است. اندازه ۹×۱۳ سم.

۲. **شمارهٔ ۵۲۸**

این نسخهٔ مثنوی معنوی بسیار خوش‌خط و زیباست و از دیدن آن معلوم می‌شود که نسخهٔ ایرانی است. تمام نسخه به‌خط نستعلیق ریز و خوش‌نما، مجدول به‌زر، عناوین سرخ و شامل دفترهای دوم، سوم، چهارم، پنجم و ششم است. البتّه ناقص‌الاوّل هم است. برخی صفحات را موریانه خورده است. نام کاتب را ندارد. جایی که نسخه شروع می‌شود، آغازش چنین است:
عقل ازین غالب شدن کی گشت شاد چون درین غالب شدن دید او فساد
*
**پایان:** چون ز راز و ناز او گوید زبان یا جمیل الستر خواند آسمان
این دفتر دارای ۵۸ برگ و متن هر صفحه ۱۶ سطر دارد. اندازه ۱۰×۱۶/۵ سم.
**دفتر سوم:** بعد از دیباچهٔ نثری، آغاز:
ای ضیاءالحق حسام‌الدّین بیار این سوم دفتر که سنّت شد سه بار
*
**پایان:** گر تو خواهی باقی این گفت‌وگو ای اخی در دفتر چارم بجو
۸۱ برگ.

**دفتر چهارم:** آغاز پس از دیباچه:

ای ضیاءالحق حسام‌الدّین تویی     که گذشت از مه بنورت مثنـوی

*

**پایان:** نمودن جبرییل خود را به‌مصطفٰی به‌صورت خویش...

مصطفٰی مـی‌گفـت پـیش جبرییـل     که چنان‌که صورت تست ای خلیـل

ناقص‌الآخر، ۶۶ برگ.

**دفتر پنجم:** آغاز:

شه حسام‌الدّین که نور انجم است     طالـب آغـاز سـفر پـنجم اسـت

ای ضـیاءالحق حـسام‌الـدّین راد     اوســـتادان صـــفا را اوســـتاد

*

زان نشد فاروق را زهـری گزنـد     که بُد آن تریاق فـاروقیش قنـد

هان بجو تریاق فاروق ای غلام     تا شوی فاروق دوران و الـسّلام

بر بیت آخر خط کشیده شده است و پس از آن عبارت زیر آمده است:

«تمّت هٰذا المجلد الخامس من المثنوی»

سپس تاریخ مقابله ۱۰۶۹ هجری درج است. از این قدامت نسخه به‌دست می‌آید. فقط همین‌جا این تاریخ دیده می‌شود و در جای دیگر هیچ‌تاریخ موجود نیست. ۸۱ برگ.

**دفتر ششم:** پس از دیباچهٔ منثور، آغاز به‌قرار زیر است:

ای حیات دل حسام‌الدّین بـسی     میل می‌جوشد به‌قسم سادسـی

*

**پایان:** در دل من آن سخن زبان میمنه اسـت     زانکه از دل جانـب دل روزنـه اسـت

قد وقع الفراغ من تحریر المثنوی المعنوی الهادی الی صراط الستوی بعون الله و حسن توفیقه و صلّی الله علی سیّدنا محمّد و آل و اصحٰبه اجمعین.

عبارت حاشیه را محو نموده شده و احتمال است که در آن نام کاتب باشد. بر بیت زیر خط کشیده شده است:

ختم کردم لب ببینم ای جواد     فهم کـن والله اعلـم الرشـاد

و زیر آن عبات: «نورالله مرقده»

۷۱

تاریخ مثنوی معنوی

نوشته شده است.

نسخه ازنظر صحافی و جِلد هم خوب بود امّا الان جِلدش شکسته و نسخه هم احتیاج به‌مرمّت دارد.

۳. **شمارهٔ ۵۲۹**

دفترهای اوّل و دوم و سوم مثنوی معنوی که به‌خط نسخ و نستعلیق است. نسخه قدمت دارد و تاریخ ۱۰۹۶ ه/۱۶۸۴ م دیده می‌شود. محشّی، عنوان‌ها سرخ، کیفیّت نسخه بسیار خراب است. ۴۶۴ برگ، اندازه ۱۲×۲۰ سم.

در آغاز نسخهٔ فهرست دفتر نخستین مثنوی معنوی مولوی، آمده است. **آغاز:**

بشنو از نی چون حکایت می‌کند وز جدایی‌ها شکایت می‌کند

*

**پایان:** صبر آرد آرزو رانی شتاب صبر کن و الله اعلم بالصواب

«تمت تمام شد دفتر اوّل مثنوی معنوی حضرت مولوی رومی بروز شنبه بتاریخ سیزدهم محرّم‌الحرام ۱۱۹۰ ه [۱۷۷۶ م]. به‌دست سیّد کریم بخش.

نوشته بماند سیه بر سفید نویسنده را نیست فردا امید»

**دفتر اوّل** تا صفحهٔ ۱۵۴ به‌پایان می‌رسد و دفتر دوم از صفحهٔ ۱۵۵ ب شروع می‌شود. اصل نسخه به‌خطّ نسخ است و کاتب سیّد کریم بخش صفحات گم‌شده را به‌نستعلیق کتابت نموده و با نسخه پیوست کرده است. تاریخ کتابت اصل نسخه ۱۹ جمادی‌الاوّل و جمادی‌الثّانی ۱۰۹۶ هجری می‌باشد.

**دفتر دوم:** آغاز پس از دیباچه:

مدّتی این مثنوی تأخیر شد مهلتی بایست تا خون شیر شد

*

**پایان:** قوم دیگر ناپذیرا ترش و خام ناقصان سرمدی تم الکلام

ترقیمه: «تمت هذه المجلّد الثانی فی التاریخ نوزدهم شهر جمادی‌الاوّل ۱۰۹۶ ه».

این دفتر صفحه ۲۸۹ تمام می‌شود و از ص ۲۹۱ دفتر سوم آغاز می‌شود.
**دفتر سوم:** در آغاز این دفتر فهرست مطالب دفتر سوم به‌عنوان «فهرست دفتر سوم مثنوی معنوی» آمده است و فهرست به‌صفحه ۲۹۷ تمام می‌شود و اصل دفتر سوم از ص ۲۹۸ آغاز می‌شود. پس از دیباچهٔ نثر، چنین آغاز می‌شود:

ای ضیاءالحق حسام‌الدّین بیار     این سیوم دفتر که سنّت شد سه‌بار

*

**پایان:** گر تو خواهی باقی این گفت‌وگو     ای اخی رو دفتر چارم بجو

«تمام شد دفتر سیوم از کتاب مثنوی معنوی مولوی... بتاریخ نوزدهم شهر جمادی‌الثّانی روز پنجشنبه ۱۰۹۶ ه اتمام یافت».

۴. **شمارهٔ ۵۳۰**

**دفتر اوّل:** این نسخه نیز یکی از نسخه‌های خوب مثنوی معنوی از لحاظ خوشنویسی موجود در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه بنارس است. دو صفحهٔ آغازین زرافشان، سرلوح هم زرّین، دارای گل و بوته‌های رنگین و تمامی نسخه جداول زرّین دارد. عنوان‌ها سرخ و خطّ آن نستعلیق خوب است. کاتب: میر ابوالحسن الحسینی رضوی عرف میر کلّن، تاریخ کتابت: ۳ ربیع‌الثّانی روز جمعه ۱۲۰۸ ه [۱۷۹۳ م].

**آغاز و پایان:** همان.

وضع ظاهری نسخه بسیار ناگفتنی است. تمامی صفحات آن جدا جداست و نیاز به‌صحافی جدید دارد. ۱۹۹ برگ، ۱۲ سطر، اندازه: ۱۸/۵×۳۱ سم.

**ترقیمه:** «تمت تمام شد دفتر اوّل مثنوی معنوی حضرت مولانا جلال‌الدّین رومی رحمةالله علیه بتاریخ سیوم شهر ربیع‌الثّانی روز جمعه ۱۲۰۸ ه یک‌هزار و دو صد و هشت هجرةالنّبی صلّی الله علیه و آله و سلّم به‌یدّ الضعیف النحیف العبد میر ابوالحسن الحسینی الرضوی عرف میر کلّن غفرالله ذنوبه و ستر عیوبه صورت تحریر یافت. فرد:

هرکه خواند دعاء طمع دارم     زان‌که من بندهٔ گنهگارم»

در صفحهٔ آخر نسخه در گوشه‌ای ملکیّت کتاب را به‌نام «نوّاب عبدالله الاحد خان وزیر» نوشته شده است. امّا به‌نظر می‌رسد که این نام را بعداً افزوده‌اند زیرا علامت محو ساختن عبارت قبلی به‌خوبی دیده می‌شود.

۵. **شمارهٔ ۵۳۱**

این نسخه دارای تمام دفترهای مثنوی است. خطّ نستعلیق ریز، چهار ستونی، عناوین سرخ، نام کاتب و تاریخ کتابت را ندارد.

**دفتر اوّل:** آغاز و پایان: همان.

۴۴ برگ، ۲۵ سطری. پس از پایان دفتر این بیت نیز ثبت است:

این چنین فرمود مولانا ز ما    کنج رحمان پیشوای اتقیا

**دفتر دوم:** آغاز و پایان: همان.

این‌جا نیز بیت فوق آمده است. ۴۱ برگ.

**دفتر سوم:** آغاز و پایان: همان.

«تمت دفتر سیوم من المثنوی»، ۵۲ برگ.

**دفتر چهارم:** آغاز: همان.

**پایان:** عرش چه و چرخ چه ای ذولباب    ختم کن و الله اعلم بالصّواب

«جلد چهارم باتمام رسید والله ولی‌التّوفیق ختم الله تعالی بالخیر والظّفر». ۴۴ برگ.

**دفتر پنجم:** آغاز و پایان: همان.

«تم تمت تمام شد جلد پنجم از مثنوی مولوی مولانا روم». ۴۸ برگ.

**دفتر ششم:** آغاز و پایان: همان.

پایان: گر نگویم آن راست برد    در بگویم آن دلت آید بدرد

ناقص‌الآخر.

پس از پایان رسیدن نسخهٔ مذکور، نسخهٔ دیگر از مثنوی آغاز می‌شود که با این نسخه مجلّد است. نسخهٔ زیر بحث هم به‌خط نستعلیق، چهار ستونی و هر صحفه ۱۹ سطری است. عناوین سرخ، محشّی، ترقیمه هم دارد امّا نسخه چنان پوسیده و خسته است که عبارت آن جای جای خوانده نمی‌شود هرچه اینجانب توانسته است، آن را می‌آورد.

تمت الکتاب بعون الملک الوهاب الحمدلله اوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و الصلوٰة و السّلام علی سیّد بخلایق الوریٰ محمّد المصطفٰی و علی اصحابه مصابیح الظلام و الدّجٰی و آله و عترته ازواجه و ذرّیاته و اهل بیته... الدین احسنوا بالحسنٰی و علی... نجوم سماءالعلی بعدد الحصٰی و الوریٰ... و صاحب قاب قوسین او ادنٰی بفضلک و کرّمک... باتمام کتابه هذا المثنوی المعنوی الرومی جلال‌الدّین و الحق محمّد بن محمّد بن حسین البلخی... فی سنه الف و اربعین و سبع من الهجرة... خواجه عبدالحق.

**آغاز:** ... ... ... انـــدر خـــروش پیش امرش موج در پائین کوش

*

**پایان:** جــام گــردون را ازو آیــد نــوا کره شش باشد همیشه زان هوا

وضع صفحات پایانی نسخه بسیار ناجُور است.

۶. **شمارهٔ ۵۳۲**

**دفتر اوّل:** به‌خطّ نستعلیق، عناوین سرخ، تاریخ کتابت ۱۰ آوریل ۱۸۲۸ م/۲۴ رمضان‌المبارک ۱۲۴۴ ﻫ ، محشّی، ۲۹۲ ص، ۱۶ سطری، اثر کرم‌خوردگی دارد، اندازه: ۱۷/۵×۲۷ سم.

**آغاز و انجام:** همان.

**ترقیمه:** «دفتر اوّل مثنوی معنوی مولوی ملّا روم علیه‌الرحمه بتاریخ دهم ماه اپریل ۱۸۲۸ م مطابق بیست [و] چهارم ماه رمضان‌المبارک ۱۲۴۴ هجری در مقام مهمرا (کذا) بنابر ملاحظهٔ شیخ غلام غوث صاحب تحریر یافت، تمت تمام شد».

نسخه مجلّد است.

۷. **شمارهٔ ۵۳۳**

**دفتر چهارم** مثنوی است به‌خطّ نستعلیق، نام کاتب و تاریخ کتابت را ندارد، عناوین سرخ، ظاهراً نسخه خوب است. آغاز و انجام: همان است. ۱۴۶ برگ، ۱۵ سطری، اندازه: ۱۱/۵×۱۸/۵ سم.

۸. **شمارهٔ ۲۵۱: دیوان شمس تبریزی**

که آن را به‌نام مراد خود شمس‌الدّین تبریزی ساخته و در غزل‌ها تخلّص «شمس» و «شمس‌الحق» و «شمس تبریزی» آورده است[1].

، این نسخه از *دیوان* شمس دارای مثنوی و غزلیّات به‌ترتیب الفبایی می‌باشد. به‌خطّ نستعلیق ریز و خوش، جداول سرخ، کاغذ هم خوب و محکم است. ۲۰۳ برگ، اندازه: ۱۶×۲۷ سم. تاریخ کتابت ۲۷ ذی‌الحجّهٔ ۱۲۲۷ هجری [۱۸۱۲ م]، نام کاتب احتمالاً محمّد ابرار است.

**آغاز:** هست بسم الله الرّحمٰن الـرّحیم     مــصحف آیــات اســرار قــدیم

*

**پایان:** حاکم آن ملک روزی از قـضا     کرد لشکر جمـع از بهـر غـزا

مثنوی مذکور در ۹۶ ورق آمده و از ورق ۹۷ غزلیّات آغاز می‌شود. پس از آن برخی صفحات افتاده است.

**آغاز غزلیّات:**

سرّ دو جهان کمن هویدا

ای ساقی جان پرکن آن ساغر پیـشین را     ایــن راهــزن دل را وان راهبــر دیــن را

*

**پایان:** گفتم بنما دمی به‌خویشم     گفتا بگذر ز ما سـوی الله

غزلیّات تا ردیف «ه» است. در آخر نسخه یک مهر مدوّر بوده که آن را محو کرده‌اند و از «خاتمه» نیز یک سطر را با جوهر مشکی خراب نموده‌اند.

۹. **شمارهٔ ۵۹۴: مرادالمحتاجین**

تألیف: مراد علی بن سیّد عبدالعزیز بخاری

کتاب فوق در واقع یک مجموعهٔ مناجات است که مشتمل است بر نظم و نثر از شاعران و نثرنگاران مختلف از آن‌جمله مولانا مؤلّف می‌گوید:

---

۱. احمد منزوی: *فهرست مشترک نسخه‌های خطّی فارسی پاکستان*، منظومه‌ها (۱)، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد، اردیبهشت‌ماه ۱۳٦۵ ه ش/۱٤۰٦ تا ۱٤۰۸ هجری، ج ۷، ص ۲۰۷.

"برای فلاح و نجات خود و به‌جهت فرزندان و دوستان خود اوّل تیمناً و تبرّکاً از کلام حضرت امیرالمؤمنین علی صلوٰة الله علیه و علی اولاده و ازواجه و احبابه مناجات یا سامع‌الدعا که به‌طور نظم است نوشته و بعد از آن از کتب‌های (کذا) منظومه مثل مثنوی مولانا روم و *حدیقهٔ* حکیم سنایی و *منطق‌الطیر* شیخ فریدالدّین عطّار و *بوستان* شیخ سعدی شیرازی و *سلسلة‌الذهب* ملّا جامی و از کلام خسرو و غیره بزرگان رحمةالله علیهم اجمعین و از تصانیف اکابر و از نثر تصانیف بزرگان دین تألیف نموده و اکثر ابیات مشکله را شرح از خود بر حاشیه‌ها نوشته شد".

رسالهٔ مزبور مشتمل است بر دو باب. شرح آن به‌قرار زیر است:

باب اوّل: در مناجات، مشتمل بر دو فصل.

فصل اوّل: در مناجات منظومه.

فصل دوم: در مناجات نثر.

باب دوم: در تلقین ذکر و فکر از آیات قرآنی و رضا به‌قضا و قدر و توکّل و رضا و تسلیم و بیان احوال پیری و ترک التفات از دنیا و مافیها و حُبّ جاه و مهلکات دیگر و انواع فواید دینی و دنیاوی و نام این رسالهٔ *مرادالمحتاجین* نهاده شد.

در این رساله که به‌خطّ نستعلیق، عناوین سرخ و نام کاتب و تاریخ کتابت را ندارد و در ۱۸۵ برگ است، گزیده‌هایی از هر شش دفتر مثنوی مولانا به‌مناسبت موضوع آورده شده و همچنین انتخاب از *دیوان شمس* و *مثنوی سلطان ولد* نیز دارد. مؤلّف در حاشیه‌ها برخی از ابیات را شرح نیز کرده است. این مجموعهٔ مناجات ازنظر موضوع خود بسیار قابل توجّه است و ازنظر انتخاب از مثنوی مولانا، بزرگترین مجموعه، می‌توان قرار داد.

در آخر کلام به‌طور جملهٔ معترضه باید عرض کنم که در این مجموعه بیتی از اورنگ‌زیب نیز دیده می‌شود. در نسخهٔ بیاض (شمارهٔ ۷۱) نیز یک بیت از اورنگ‌زیب عالم‌گیر را دیده بودم که این است:

هرکه بد کرد به‌ما خوب نکرد    از مکافات عمل غافل بود

# مولوی و خواستهٔ مشترک انسانی

احمد غنی خسروی*

ممیّزه‌ها و شاخصه‌های فراوان وجود دارد که باعث تمایز مولوی طی هشت قرن گذشته در عالم گردیده از او شخصیّتی عالم‌گیر و جهانی ساخته است. در این‌جا به‌چند مورد از ویژگی‌های منحصر به‌فرد مولوی اشارهٔ گذرا می‌نماییم.

**مولانا و اندیشه**

برای مولوی اندیشیدن به‌مثابه پاسخ گفتن به‌یک نیاز درونی است. به‌مثابهٔ آزمایش خصوصی و شخصی که می‌داند او را برای همیشه بر محور جهان زنده نگه می‌دارد.

مولوی با آگاهی دریافته بود که اگر اندیشه‌ای بخواهد مستقیماً در کلامی بنشیند، باید زیبا و حسّی شود، این بود که خود آن را به‌معنای اتّم و اکمل در آثارش، به‌کاربرد. به‌همین سبب سخن مولوی زلال است و موّاج و رقصان:

ای یوسف خوش‌نام ما، خوش می‌روی بر بام ما
ای در شکسته جام ما، ای بر دریده دام ما
ای نور ما، ای سور ما، ای دولت منصور ما
جوشی بنه در سور ما، تا «می» شود انگورما
ای دلبر و مقصود ما، ای قبله و معبود ما
آتش زدی بر عود ما، نظّاره کن در دود ما

نمونهٔ درخشان و پرشکوه ادب فارسی دری، شمسیّات زنده و موّاج مولوی است. پاره‌ای از روحیّات مولوی در شمسیّات و گوشه‌های از مثنوی به‌چشم می‌خورد.

---

* رئیس گروه زبان فارسی دانشگاه هرات، افغانستان.

این‌گونه سروده‌ها ریتمی ملفوظ با رقصی شاد و صوفیانه است که توسّط نوازنده زبردست و ماهری چون مولوی با نواختن ضربه‌های متوالی به‌روی کلمه‌ها و صوت‌ها به‌صدا درمی‌آید. این‌جاست که خط منحنی عمیقی از عواطف بشری را به‌وجود آورده، از یک‌سو در اعماق ضمیر ناآگاه ما فرورفته، و از سوی دیگر در فضای نامتناهی گم می‌شود. درحالی‌که در باطن هم خیلی حرف‌ها و پیام‌ها دارد. به‌عبارت دیگر فلسفه‌ای مخصوص اوست.

مولوی به‌ظاهر مخمور شبانه است. صلای صوفیانه می‌زند، بادهٔ عارفانه می‌طلبد، مست و سرخوش است، سرود می‌خواند امّا در کُنه و عمق کار می‌بینی مشتی از زمین به‌آسمان نیز آخته است و صحنهٔ اوهام و شرایع و تمام کاینات اعم از حسّی و عقلی را نیز به‌باد تمسخر و استهزا می‌گیرد با همان اشعارساده، بی‌پیرایه و گاه عجیبش در شمسیّات و مثنوی که در حقیقت نمط عالی هنر است و به‌قول امروزی‌ها هنجار برتر.

ای عشق چون آتشکده، در نقش و صورت آمـده
بـر کاروان دل زده، یـک‌دم امـــان ده، یـافـتـی
در آتـش و در سوز مـن، شب می‌برم تا روز مـن
ای فرّخِ پیـروز مـــن، از روی آن شمـس الضّحا
برگرد ماهش می‌تنـم، بی‌لـب سلامـش می‌کنم
خود را زمین بر می‌زنم زان پیش کو گوید سلام

مولوی چون هنرمندی بزرگ و منحصر به‌فرد، زبان و فکر همهٔ زمانه‌ها و عصرهاست. او موج بلند و بیدار تاریخ حیات اجتماعی انسان است.

به‌قول درایدن، شاعر، متفکّر و منتقد معروف انگلیسی:

"اگر وظیفهٔ ادبیّات به‌دست دادن تصویری درست و سرزنده از طبیعت بشری است و یا اگر هدف ادبیّات نوعی روشنگری دربارهٔ وضع انسان است و یا اگر هنرخوب آن است که زاییدهٔ اوضاع اجتماعی ـ اخلاقی خوبست".

و باز به‌گفتهٔ سیدنی شاعر پرآوازهٔ انگلیسی:

"اگر شعر ایمان و اخلاص شخص نسبت به‌حقیقت است".

همهٔ این‌ها و مزیت‌های فراتر از این‌ها در کلام مولوی نهفته است.

### مولوی و عشق

در سخن مولوی تمامیّت نقش، به‌عهدهٔ عشق است. از دیدگاه او تا عشق نباشد هیچ‌کار هنری یا به‌قولی هیچ شعری به‌وجود نمی‌آید. امّا عشق به‌چه و کی؟

مولوی از عشق، مفهوم، برداشت و ایده‌ای دیگری دارد. همواره عشق، مولوی را وادار به‌سرودن کرده، حتّی در لحظه لحظهٔ زندگی‌اش این عشق با او بوده. به‌این صورت در مولوی عشق به‌لحظه است، همین است که هنگام تغنّی و سرایش عشق مولوی‌گونه، او به‌مرحله‌ای از بی‌خودی و بی‌تابی محض می‌رسد. به‌صورت کلّ برای او زندگی بدون عشق هیچ‌مفهومی ندارد. اصلاً ممکن نیست. اگر باشد هم، پوچ و بی‌معناست.

از دید مولوی عشق، جزء طبیعت زندگی است، هستهٔ پُر و پیمانِ حیات بشری است. یا به‌تعبیر و لفظ دیگر، به‌مفهوم و معنای واقعی زندگی است:

غیر عشقت راه بین جستیم، نیست     جز نشانت همنشین جستیم، نیست
بعد از این بر آسمان جوییم یار     زانک یاری در زمین جستیم، نیست

### مولوی و زمان

در شعر مولوی زمان مطرح نیست. او از زمان به‌هیچ وجه‌من‌الوجوه مفهومی در ذهن ندارد. برای او پیوستگی مداوم و جاوید و جریان ازلی و ابدی لحظات مطرح است. گذشته و آینده، مفهوم‌های قرار دادی، غیرواقعی، خیالی و نسبی برای اوست. برای مولوی تنها حال، وجود واقعی دارد و بقیّه هیچ. در حقیقت او بندهٔ لحظه است، آن دم آن زمانی که او را تسخیر کرده است.

حاجت بنگر، مگیر حجّت     بر نقد بزن، مگو که فردا
بگذار مرا، که خوش به‌خسپم     در سایه‌ات، ای درخت خرما
ای عشق تو، در دلم سرشته     چون قند و شکر درون حلوا

شعر و تفکّر بی‌زوال در محدودهٔ پسندیده‌های اجتماعی روز محدود نیست. گیاهی نیست که در اثر وزش نسیمی به‌این سو، یا آن سو متمایل شود. شعر و هنر چیزی است بیرون از مرز سنجش و در حقیقت حاصل یک‌نوع اشراق است. یک‌نوع به‌اصطلاح

گسترش عاطفی است. بالاتر از محدودهٔ منطق سیاسی و اجتماعی. اهمیّت شاعر هنرمند در این است که هیچ‌یک از قالب‌های اجتماعی را نپذیرفته، تنها به‌خلّاقیّت‌های ذهنی خود بیاندیشد.

در این راستا شعر و سخن مولوی به‌گونهٔ صمیمی، واقعیّت همهٔ زمانه‌ها را تصویر و تجسیم می‌کند. واقعیّتی که اگر از یک‌سو پایش درگذشته، از سوی دیگر در امروز است.

آنچه برای مولوی، بزرگ و ستودنی است در پهلوی ده‌ها مزیّت دیگر، اندیشه و تفکّر ناظر بر سخن وی است که در فضای وسیع‌تر از آن‌چه حوادث جاری در آن جای می‌گیرند، فوران می‌نماید. ابدیّت یک شعر و سخن در محدود نبودن آن است، چون در غیر آن صورت با زوال آن هدف، اصل سخن محدود به‌آن هدف هم ازبین می‌رود. دیده‌ایم که چه بسا از بزرگان که هویّت‌شان را از دست داده‌اند، چون محدود به‌زمان خود بوده‌اند، درحالی‌که مولوی با زیرکی و آگاهی از مرز زمان، مکان، جامعه، اندیشه و ملّت رسته است.

| | |
|---|---|
| ساقی تو شراب لامکان را | آن نام و نشان بی‌نشان را |
| چون چشمه بجوش ازدل سنگ | بشکن تو سبوی جسم و جان را |
| بستم سرسفرهٔ زمین را | بگشا سر خُمّ آسمان را |
| بربند دو چشم عیب بین را | بگشای دو چشم غیب دان را |
| تا مسجد و بتکده نماند | تا نشناسیم این و آن را |
| خاموش که آن جهان خاموش | در بانگ درآرد، این جهان را |

### مولوی و زبان

برای مولوی زبان وسیله است. آن‌گاه که از هیأت وسیله به‌درآید و هدف شود یعنی آغاز انحطاط و متلاشی شدن. او زبان را وسیله‌ای می‌داند برای بیان ایده‌هایی که در آن سوی زبان هستند.

می‌دانیم که وقتی شعرِ سطحی‌ای را می‌خوانیم بار اوّل جذب‌مان می‌کند، احساس حظّ نموده، سرشار می‌شویم، دومین بار که می‌خوانیم خالی‌تر می‌شویم، امّا سومین بار

اصلاً آن را نمی‌خوانیم. شعر و سخن مولوی عکس آن است، بار اوّل که می‌خوانیم نمی‌فهمیم، بار دوم هم نمی‌فهمیم، بار سوم هست که قدری آن را درک نموده احساس لذّت و شادی می‌کنیم. همین است که از زمان مولانا تا امروز ده‌ها شرح و تفسیر بر اشعار او نوشته شده، ولی تا هنوز به‌اندکی از زوایای اندیشه و تجربهٔ بی‌پایان او دست یافته‌ایم. این‌جاست که مثنوی شریف او پس از *قرآن* مجید مقدّس‌ترین کتاب و *قرآن* به‌زبان پهلوی برای اهل فارسی زبان است.

پس گفتهٔ کانت را باید پذیرفت که:

"اثر هنری را چندین بار باید بخوانی تا به‌دنیایش آشناشوی".

کلمات در دست مولوی جان دارد چون یک پدیده زنده و با حرکت، نه مثل بعضی کلمه‌ها که زیربار معنایی نمی‌روند و جان ندارند، آن‌گار عاریه‌اند. اتّکای مولوی به‌ادب پارسی دری و قبل از آن است. تا آن‌جا که امکان داشته از زبان فارسی‌دری بهره‌برده است. شاید در طول تاریخ زبان فارسی چند فرد محدودی توانسته باشند چون مولوی این‌همه از غنای زبان و ادب فارسی‌دری سود برده باشند.

در سخن مولوی زبان محدود نیست، به‌شکلی که دایرهٔ زبان‌شناسی‌اش محصور باشد. او به‌محدودیّت زبان اصلاً باور ندارد، و به‌قیود دست و پا گیر در زبان راهی نمی‌دهد.

از دید مولوی، زیبایی شناسی و بلاغت زبان، باید گسترده بوده، راهی وسیع در پیش داشته باشد، به‌خاطر همین است که گاه صوت‌های بی‌معنا برای او مفهوم واژهٔ مستقل و با معنا را می‌دهد.

در این اقلیم و زمان، ما در هر چیز احساس نظم، وزن، موسیقی و هماهنگی می‌کنیم. در حقیقت گوش ما، ذوق ما، ذهن ما، احساس و اندیشهٔ ما که حاصل الفت، انس و تربیّت ما و گذشته ما و تاریخ بشری ماست از این نظم، وزن، موسیقی و هماهنگی احساس آرامش و لذّت می‌کند وای بسا که در اقلیم و زمانه‌های دیگر نیز همچنان‌که بوده، چنین خواهد بود. شعر مولوی به‌حق مملو از نظم، وزن، موسیقی و هماهنگی است.

می‌گویند «هنر در دشواری است و تو اگر هنرمند باشی خیلی ساده و به‌راحتی از روی این پل‌ها می‌گذری».

بلی مولوی شاعر و هنرمند، به‌سادگی از روی پل‌های باریک و صعب‌العبور هنر گذشته است. پس افسون هنری مولوی را نباید با یک ایدئولوژی از پیش ساخته و پرداخته اشتباه کرد.

بدایع و بدعت‌ها خاص و مختّص محتوا و پیام مولوی است. زندگی مولوی مملوّ از بدایع و بدعت‌هاست. همین بدایع و بدعت‌هاست که مولوی را به‌جایی می‌کشاند که گاه شناختش را، حتّی به‌افراد آگاه و با فهم، دشوار و در مواردی ناممکن می‌سازد.

مولوی این انسان هنرمند، متفکّر و بینشمند، نه تنها مختّص به‌جامعه، ملّت، زمان و مکان خاص نیست که حسّاس‌ترین اعضا و عناصر یکی از حسّاس‌ترین نقطه‌ها و شاخه‌های پیکرهٔ درخت آدمیّت است.

در کلام مولوی، شعار به‌جای شعر نمی‌نشیند. مولوی هیچ‌گاه شعر را به‌حدّ شعار تنزیل نداده است. او فکر و شعار را به‌خدمت شعر قرار داده است و این یکی از نکته‌های اساسی است که سخن او را جاودانگی بخشیده است.

مولوی، حاصل عالی‌ترین اندیشه‌ها، لطیف‌ترین احساسات و بلندترین قلّه‌های روحی انسان است.

«در شرایط به‌خصوص، یکی از وظایف شعر نه اهمّ آن، بیان تاریخ درست روزگار است، در روزگاری که این درستی مورد حمله و تجاوز قرار می‌گیرد، در چنین مرحله‌ای شعر تنها سند تاریخ شمرده می‌شود». این مزیّت نیز اندیشه، فکر و احساس مولوی را تشکیل می‌دهد.

### مولوی و بی‌خودی

از مزایای کلام مولانا گفتن و سرودن بی‌اختیار اوست، همین است هنگامی که از قید و بند گران منطق رها می‌یابد می‌تواند با آن، طرز خاص زندگی روحی خود را دریابد و تعیین نماید، با این وضع طرز کار ذهن او کاملاً مانند پدیده‌های دنیای بیرون اوست. از این‌جاست که راز وحدت ذاتی دنیای درون و جهان مادّی بر او هویدا و مسلّم می‌گردد.

کلام مولانا برای همه و در همه زمانه‌ها کتاب زندگی است. کتابی که در تار و پود آن مولانا خود حاضر و ناظر بوده با خواننده آن ورق می‌خورد و با او گام برمی‌دارد. سخن مولوی پیام خوشبختی و رفاه، برای مردمی دارد که چگونه زیستن را دریافته‌اند.

امروز جهان پس از هشت قرن دریافته است که مولانا انسانی آزاده، نجیب، شریف، پاکدامن، بلندهمّت، کم ادّعا، نیک نفس، انسان‌دوست و انسانی به‌معنای واقعی بوده است.

سه ویژگی مهمّ در شعر مولوی به‌شکل اخصّ دیده می‌شود. عدم توجّه به‌صنایع لفظی ـ معنوی، توجّه به‌محتوا و مفاهیم به‌جای شکل و قالب و عدم توجّه به‌مواردی در دستور زبان که جلوی فوران شعر و کلام او را می‌گیرد.

### مولوی و ملموس‌سازی

از طریق ادبیّات، انسان مترجم انسان دیگر، از اعصار دیگر می‌شود از این‌طریق است که انسان مفهوم عمیق تاریخیّت خود را به‌دست می‌آورد. از گذشته به‌حال و از حال به‌گذشته ساری می‌شود. ازنظر ادبی به‌تئوری‌هایی نیاز داریم که جوابگوی این برداشت‌ها باشد و کلام مولوی جوابگوی این برداشت‌هاست.

مولوی همه چیز را به‌ما نشان می‌دهد، پدیده‌ها و اشیا را کاملاً ملموس می‌سازد و با این نشان دادن خود، به‌ما وقوف نیز می‌دهد و با نشان دادن و وقوف به‌ما شعور نیز می‌دهد.

همه مولوی را دوست داریم؛ شعر و سخن او را وابسته به‌هر ملّت، مذهب، آیین، زبان و نژاد که باشیم چون شربت گوارایی می‌نوشیم زیرا او متعلّق به‌همهٔ جهان بشریّت است. از فکربلند او مدد یافته از وارستگی و آزادگی او همّت یافته‌ایم، به‌خاطر همین است که، پیوسته کلام او را برای لذّت و آرامش روح همراه می‌داریم.

همهٔ ما و تمام جهان بشریّت به‌مولوی مدیون هستیم. او همیشه مصاحب ماست. در دقایق متشنّج و توفانی به‌ما آرامش می‌دهد. ساعات ملال‌آور عمر ما را مطبوع ساخته؛ تب سرسام‌آور زندگی ما را فرومی‌نشاند. سستی و بی‌حالی را نشاط و امید بخشیده و هنگام خوشی مانند بادهٔ روشن به‌ما عشق و مستی می‌دهد، در این‌جاست که از هرچه و

هرکه، که مولوی را از آسمان تصوّرات ما فرودآورد و درصف آدم‌های عادّی و معمولی درآورد، اجتناب می‌کنیم. ما در این زندگانی مملوّ از یأس و ناامیدی خویش محتاج سیماها و شخصیّت‌های خدایی هستیم، اشخاصی که یأس و آلودگی ما را ندارند؛ از حقارت‌ها منزّه‌اند؛ از بالا و از فراز آسمان عشق و زیبایی به‌این خاکدان نگاه می‌کنند؛ به‌مولوی وارسته از بیهودگی‌ها و زبونی‌ها؛ به‌مولوی آزاد از، اوهام و خرافات؛ به‌مولوی نورانی و شخصیّت بی‌بدیل انسانی او، نیازمندیم. به‌مولوی که با زبان، اندیشه و فعل خود از راه و روش متعارف کناره گرفته در هاله‌ای از وقار، تشخّص و اصالت پیچیده شده است.

این وطن مصر و عراق و شام نیست　　این وطن جایی‌ست کو را، نام نیست

چنین مزیّت‌هایی است که مولوی را در عداد حکما، فلاسفه، اندیشمندان و متفکّران بزرگ عالم درآورده است.

مولانا همانند کسی است که قرن‌ها عمر کرده، به‌حقایق مکتومهٔ زندگی راه یافته، موهومی او را رنج و موهومی دیگر شادی‌اش نمی‌بخشد.

پس مولوی این منتهی الیه سیر تحوّل معنوی انسانی و عرفان بشری، با این سیمای متعالی و متمایز از عادّی و معمولی چگونه مورد ستایش و توجّه عمومی قرار نگیرد؟

قواعد ادب و موازین فنّی موجد سبک‌ها نیست، بلکه شیوهٔ بیان گویندگان بزرگ است که قواعد را می‌آفریند. سبک هرگویندهٔ بزرگ مولود قریحهٔ اوست. قریحهٔ مولوی به‌قدری قوی است که همهٔ چیز را به‌سبک خود او درمی‌آورد. کلمات عاری از معنا، صوت‌ها و مضون‌های عادّی در زبان و کلام مولوی جلا و درخشندگی تازه و نو ظهور به‌خود می‌گیرد.

آیا سرّ قوّت زبان مولوی، در تمثیل‌ها و زبان سادهٔ اوست؟ بلاغت که انتقال مفهوم است به‌ذهن دیگران، به‌طور اتّم و اکمل در مولوی به‌حدّ کمال دیده می‌شود. سرّ تأثیر بیان مولوی ناشی از این نکته است.

بعضی کوشیده‌اند برای اندیشه، زبان و عرفان مولوی حصاری بسازند و برای روح بلندپرواز او قالب جامدی بیافرینند و با اصرار خواسته‌اند در طبقه‌ای که میل خودشان

بوده او را قرار دهند. باید گفت، مولوی تنها مولوی است و برتر از آن‌چه ما در ذهن مان نسبت به‌اندیشهٔ او داریم.

هرکسی از ظنّ خود شد یار من      از درون من نجست، اسرار مـن

## مولوی و عقل‌گرایی

مولوی اندیشه‌گری است که پرورش فکر و خیال او را نه شریعت و نه طریقت عایق می‌شود و نه هم الحاد و سیستم‌های فکری و فلسفی.

گرفتم گوش عقل و گفتم ای عقـل      برون رو کز تو وارسـتم مـن امـروز

بنای اجتماعات صرفا با تعقّل و تفکّر و توجّه به‌امور مادی محض استوار نمی‌ماند. باید برای رهایی از قید ناملایمات به‌دامن احساس توسّل جست و به‌جای نفوذ در عقل به‌تأثیر در قلب پرداخت و از جبههٔ دقّت خیال به‌حقایق زندگی دست یافت. مولوی مردی است که الگو و نمونهٔ این دریافت عمیق است.

اندر این ره گرخرد ره بین بـدی      فخـــر رازی رازدارِ دیـــن بـــدی

*

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست      خـام بـدم، پختـه شـدم، سـوختم

مولوی سه مرحله از دانش بشری را به‌ترتیب و به‌گونهٔ منظّم پشت سرنهاد. مرحلهٔ اوّل، آن‌چه از راه حواس در ذهن وی حاصل شد، مرحلهٔ دوم آن‌چه از تصوّر و تصدیق در اندیشهٔ وی به‌وجودآمد که در واقع علم، نتیجهٔ این دو مرحله است که محسوس و معقول است و مرحلهٔ سوم که فوق حسّ و عقل است، و آن عرفان است که علم عالی نامش نهاده‌اند.

ما برون را ننگریم و قـال را      ما درون را بنگریم و حال را

*

در کلام فقر می‌باشـد سـه تـرک      ترک دنیا، ترک عقبی، ترکِ ترک

*

چون‌که بی‌رنگی اسیر رنگ شد      موسیی با موسیی در جنگ شـد

همین است که پس از مرگ مولوی مسلمان هم می‌نالد؛ یهود هم می‌گرید؛ مسیحی هم می‌زارد و زردشتی هم می‌سوزد و هریکی با ضجّه و ناله می‌گوید من محبوب خویش را در او یافتم. او به‌حق محبوب همگان و متعلّق به‌همه است، نه این‌که به‌گونهٔ خاص متعلّق به‌این و یا آن باشد. این‌جاست که امروز کلّ جامعهٔ بشری در شرق و غرب عالم او را از خود دانسته، خواستهٔ مشترک بشری را در او می‌بینند و سالی را به‌نام او می‌کنند.

وقتی به‌سخن مولوی دقّت می‌کنیم، احساس می‌کنیم که زیباست و از آن زیبایی‌هایی که نمی‌شود آن را تفسیر، توجیه، و تحلیل کرد. نمی‌شود انگشت روی یک یک اسرار زیبای مولوی گذاشت و سحربیان او را نشان داد و با وجود این‌همه توجیه و تفسیر از کلامش:

هنوز اندر خم یـک کوچـه‌ایـم

زبان مولوی گاه ساده و بی‌پیرایه و گاه مزیّن و آرایش یافته، گاه صریح صریح و گاه پوشیده در لفّافه‌ای از تمثیل، گاه به‌محسوسات می‌پردازد و گاه به‌معنویّات و مفاهیم عمیق دینی ـ عرفانی وحدت‌الوجودی، گاه عاشقی است بی‌پیرایه و زبانش مترنّم به‌شرح عواطف و کیفیّات، و گاه عشقش در زیر پرده‌ای از حرمان. با همهٔ این‌ها بیشتر مصروف تفکّر و اندیشه در اوضاع جهان و کاینات است. درسی که از بهاءالدّین ولد پدر، برهان‌الدّین محقّق ترمذی و شمس تبریزی آموخت. از سویی در کلام مولوی صراحت، طرب، مناعت، شور و شوق موج می‌زند و از سویی در سخنش تألّم، رنج، خستگی و دوری از محبوب استشمام می‌شود. گاه مست مست است و گاه غرق در تفکّر و اندیشه.

بهره‌ای که ما از سخن مولوی به‌مثابهٔ یک خالق ادبی می‌بریم حقیقت جویی است، نه تعیین تکلیف. شناخت دنیاست، نه وضع مقرّرات برای دنیا. شناسایی انسان است نه کسب دستور.

مولانا دریافته بود که شعر، ایمان و اخلاص شخص نسبت به‌حقیقت است بر همین اساس خلاف خواست جامعه آن‌همه شعر سرود.

مولوی مردی است که آرزو و همهٔ همّ غمّش نشر وحکم‌فرما کردن معارف بشری است و انتقال آن از این سوی جامعه به‌آن سوی جامعه و از یک قرن به‌قرنی دیگر.

مولوی سال‌ها رنج برد تا معرفت را از همه چیزهایی که خشن، ناهنجار، دشوار، انتزاعی، حرفه‌ای و انحصاری بود پیراسته ساخت و به‌آن جنبهٔ انسانی داد. از مهم‌ترین ابتکارات او این است که معرفت را خارج از گروه درس خوانده و دانا نیز فعّال و مؤثّر ساخت و آن را به‌صورت فکر و اندیشهٔ قابل قبول در همهٔ اعصار و زمانه‌ها و چون منبع نور وحلاوت برای همگان مسجّل ساخت.

داشته‌ها و کرده‌های مولوی برای بشریّت بی‌نهایت گران‌بها است از زمان او تا به‌امروز نسل‌ها و قرن‌ها گذشته و باز هم نسل‌ها و قرن‌ها خواهد گذشت و آثار ادبی فراوان روی هم انباشته خواهد شد، ولی نام مولوی همچنان پاینده و تابنده خواهد ماند و با شنیدن نام آن عارف نامی و جهان شمول، قلب هر انسان صاحب معرفت در روی زمین مملو از شادی و شور گردیده، بر احترام او خواهد افزود که نام با قریحه‌ترین افراد و هنرمندان برجسته، آن تأثیر را نخواهد داشت.

چرا چنین است؟

چون او کسی است که به‌معرفت جنبهٔ انسانی داد و بنای حیات و هوشمندی را وسعت بخشید. او برای نشر تفکّر، اندیشه، معرفت، عقل حقیقی و کلّی، حلاوت و نور، به‌حدّی کوشید تا خرد و ارادهٔ واقعی الهی را در باب معرفت در روی زمین حکم‌فرما سازد.

اگر مولوی جسماً مقیّد به‌علایق شرق و خراسان و بلخ و قونیه و دمشق است، روحاً فرزند انسانیّت است و حتّی اگر شما اجازه دهید می‌خواهم بگویم که یکی از پدران واقعی و معنوی انسانیّت است و همین مزیّت او باعث شده که سالی را بنام او نموده تمام بشریّت را وابسته به‌او بدانند. مولوی در حقیقت قباله و سند نجابت و اشرف‌المخلوقات بودن انسان را، بدون هیچ‌گونه محدودهٔ زمانی، مکانی، سمتی، زبانی، عقیدتی‌ای، امضا نموده است

رسد آدمی به‌جایی که به‌جز خدا نبینـد

از خصایص مولانایکی هم پاکی زبان و عفّت لسان اوست. در همهٔ آثار مولانا اعم از نثر و نظم عبارات مستهجن را نمی‌بینیم. عفّت‌طلبی از خصایص مولوی است. او هیچ‌گاه مغلوب نفس نشده از حدود مشروع تجاوز نمی‌کند. مردی است به‌غایت اخلاقی، با نظربلند، قلب رقیق، ذوق سلیم، حسّ لطیف، و طبع حکیم. او همواره از قضا یا تنبیه حاصل می‌کند همچنان‌که خود توجّه دارد ما را نیز متنبّه می‌سازد که عمل بد عکس‌العمل بد به‌همراه داشته و راه کج و نادرست هیچ‌گاه انسان را به‌مقصد و مقصود نمی‌رساند.

اتّحاد یار با یاران خوش است     پای معناگیر، صورت سرکش است

*

یک گهر بودیم همچون آفتاب     بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

*

آنچ از دریا به‌دریا می‌رود     از همان‌جا کآمد آن‌جا می‌رود

مسلّم است که مثنوی معنوی، غزلیّات شمس و سایر آثار مولانا جزو بزرگترین ذخایر ادبی جهان است. ما در زبان‌های معمول جهان، حتّی زبان‌های منسوخ دنیا، آثاری چون مثنوی را کم داریم.

غزل‌سرای، معجزه نما، شورآفرین، نقش پرداز، تمثیل‌گر و طرّاحی چون مولانا را در دامان کشورها و قلمرو لسان‌ها بسیار به‌ندرت داریم.

ای بسا هندو و ترک همزبان     ای بسا دو ترک چون بیگانگان

پس زبانِ محرمی خود دیگر است     همدلی از همزبانی بهتر است

بالاخره مولانا این مرد بزرگ در قرن هفتم در قونیه به‌ارشاد می‌پردازد و آتش به‌جان هزاران سوخته دل می‌اندازد و زبان فارسی را به‌سرزمینی می‌برد که جایگاه و محلّ تکلّم آن نبوده است.

شعر و سخن مولانا اصل فطرت است. شعر، او بی‌آن‌که خود بیاندیشد ایجاد می‌شود؛ هیجان می‌نماید؛ می‌جوشد؛ می‌خروشد؛ احساس را به‌خیال و خیال را به‌تجسّم آن‌چه در طبیعت و اجتماع انسان موجود است، مبدّل می‌سازد.

## منابع


۱. *از رمانتیزم تا سوررئالیزم*؛ آرتوررمبو

۲. *باغ بی‌برگی*؛ مرتضٰی کاخی.

۳. *بحث دربارهٔ صادق هدایت*، صادق مصطفوی.

۴. چکامه‌*های غنایی*، وردزورث.

۵. چهار چهره؛ انور خامه‌ای.

۶. *سیری در غزلیّات* شمس *تبریزی* از علی دشتی.

۷. شرح مثنوی *مولوی*، بدیع‌الزمان فروزانفر.

۸. شیوه‌*های نقد ادبی*، دیوید دیچز.

۹. *قصّه‌نویسی*، رضا براهنی.

۱۰. *کلیّات شمس تبریزی*.

۱۱. مثنوی *معنوی* مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی تصحیح نیکلسون.

۱۲. مجموع *مقالات راجع به‌فردوسی*، حبیب یغمایی

۱۳. مصاحبه با اسماعیل‌خویی از صدای حیرت بیدار.

۱۴. مصاحبه با مهدی اخوان ثالث از صدای حیرت بیدار.

۱۵. *نقد شاملو* از عبدالعلی دستغیب.

۱۶. *نقشی ازحافظ*، علی دشتی.

۱۷. هنر به‌*عنوان تجربه*، جان دیوی.

# چهرهٔ ابلیس در شعر مثنوی معنوی

**نرگس جهان***

علی اکبر دهخدا در ذیل کلمهٔ ابلیس می‌نویسد:

"ظاهراً از کلمهٔ یونانی دیابلس؛ لغویون عرب آن را از مادهٔ ابلاس به‌معنی نومیدکردن یا کلمهٔ اجنبی شمرده‌اند و آن نام مهتر دیوان است که پس از نفخ روح در جسد ابوالبشر، چون از سجدهٔ آدم سرباز زد مطرود گشت و او تا روز رستاخیز زنده باشد و جز بندگان مخلص را اغوا تواند کرد. نظیر اهریمن دین زردشت، عزازیل، خنّاس، بوخلاف، ابومره، شیخ نجدی، ابولبینی، دیو، مهتردیوان (اسامی فی الاسامی) پدر پریان، جمع آن ابالیس و ابالسه است"[1].

علی اکبر دهخدا در ضمن توضیح، ابیات زیر را از مولانا نقل کرده است:

پس به‌هر دستی نباید داد دست — هم‌چو ابلیسی که گفت اغویتنی

پس اگر ابلیس هم ساجد شدی — او نبودی آدم او غیری بدی

آن بلیس از خمر خوردن دور بود — مست بود او از تکبّر و ز جحود

گفت اگر دیو است من بخشیدمش — ور بلیسی کرد من پوشیدمش

آن بلیس از ننگ و عار کمتری — خویشتن افگند در صد ابتری

پر هنر را هم اگرچه شد نفیس — کم‌پرست و عبرتی‌گیر از بلیس

آن بلیس از جان از آن در پرده بود — یک نشد با جان که عضو مرده بود

آن امیر از حال بنده بی‌خبر — که نبودش جز بلیسانه نظر[2]

---

* استاد فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

۱. دهخدای قزوینی، علی اکبر بن خانبابا خان: *لغت‌نامهٔ* دهخدا، ج آ، ابوسعید، ۱۳۲۵ ه ش، ص ۸۰-۲۷۹.

۲. همان، ص ۲۸۰.

اسم دیگر ابلیس شیطان است. علی اکبر دهخدا در ذیل کلمهٔ شیطان توضیح می‌دهد:

"شیطان، ابلیس از مادهٔ شطن، شطوناً یعنی دور شد دور شدنی و وجه تسمیه آن است که از درگاه حضرت آفریدگار مطلق رانده شده است. بعضی گفته‌اند از مادهٔ شاط شیطاً می‌باشد که به‌معنی هلاک شدن است. بنابراین وزن آن فعلان است و وجه تسمیه نیز ظاهر است".

در *مجمع‌السّلوک* گفته است:

"شیطان آتشی است نا صاف که آمیخته به‌تاریکی کفر است در جسم و روان آدمی مانند جریان خون روان است".

علما در تفسیر این لفظ از آیة مبارک «**شَيٰطِيْنَ الْاِنْسِ وَ الْجِنِّ**»[1] اختلاف دارند و این اختلاف بر دو قول است. قول اوّل آن است که شیاطین همگی فرزند ابلیس‌اند جز این‌که وی فرزند خود را دو قسمت ساخت. قسمتی را مأمور وسوسهٔ بنی نوع ساخت و قسمت دیگر مأمور وسوسهٔ جنّ کرد. پس قسم اوّل شیاطین انس و قسم دوم شیاطین جنّ‌اند. قول دوم آن است که هر متمرّد نافرمانی از نوع جنّ و انس را شیطان نامند و از این رو پیغمبر صلّی الله علیه وسلّم به‌ابوذر فرمود: **هل تعوذن بالله من شرّ شیطان الانس و الجنّ**؟ ابوذر گفت: مگر برای بنی آدم هم شیطان وجود دارد؟ فرمود بلی شیاطین انس شریرتر از شیاطین جنّ‌اند. و این قول ابن عبّاس است که امام فخر رازی در تفسیر بیان کرده است (از *کشّاف اصطلاحات الفنون*)... در *قرآن* و روایات اسلامی آمده که وی نخست فرشته بود و چون از امر الهی مبنی بر سجده کردن آدم علیه‌السّلام امتناع کرد از درگاه احدیّت رانده شد و به‌اغوا و اضلال خلق پرداخت (از فرهنگ فارسی دکتر معین[2]).

حسین عمادزاده در *قصص‌الانبیاء* راجع به‌ابلیس می‌نویسد:

---

۱. انعام (٦)، آیه ١١٢.

۲. دهخدای قزوینی، علی اکبر بن خانبابا خان: *لغت‌نامهٔ* دهخدا، شمارهٔ مسلسل ٧٢، شمارهٔ حرف ش: ١، تهران، ١٣٤١ هـ ش.

"... این است که ابلیس از فرشتگان نبود و تنها فرشتگان مأمور به‌سجود بودند. و آیت زیر را نقل می‌کند: «وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِکَةِ اسْجُدُوْا لِآدَمَ»[۱]. نیز توضیح می‌دهد: ابلیس مأمور به‌سجده نبود زیرا ملک نبود و لذا موقعی که خطاب شد: «**مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدُ اِذْ اَمَرْتُكَ**»[۲]. عرض کرد من فرشته و مأمور به‌سجده نبودم. ولی تکبّر ورزید و زیربار فرمان نرفت و گفت «**اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَّار وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِيْن**»[۳]. در این جا قیاس کرد نفس خود را به‌نفس آدم در حالی که شرافت آدم به‌جان آدمیّت است، به‌علاوه بود وی در صف ملائکه بود و باید در حین امر پیروی فرشتگان سجده کند که رای اکثریّت جمهور محترم است و اقلیّت باید از کثرت پیروی نماید.

ابلیس به‌سبب همین تکبّر و خودپسندی از بهشت رانده شد و خطاب شد: «**قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَاِنَّكَ رَجِيْمٌ٥ وَّ انَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ اِلیٰ يَوْمِ الدِّيْن٥**»[۴]. ترجمه: (ای شیطان) از بهشت خارج شو. پس تو رانده شده‌ای و لعنت بر تو باد تا روز جزا بنابراین شیطان از جنّت بیرن شد و این محرومیّت سبب حسادت او شد و در مقام اغوای آدم برآمد تا او را اغوا کرد و از شجره منهیّه تناول نمود... حضرت امام صادق بالحق به‌جریر فرمود: تکبّر شیطان از روی جهل او بود، زیرا او از آتش است و آتش از چوب است و چوب از درخت و درخت از خاک پس ابلیس بر آدم خاکی افزونی نداشت تا ابا از سجده نماید[۵].

نخستین بار اسم ابلیس در قرآن کریم در سورهٔ بقره ۲، آیت ۳٤ در ضمن بیان امتناع کردن از سجدهٔ ابلیس به‌آدم آمده است. «**وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِکَةِ اسْجُدُوْا لِآدَمَ**»[۶]. و [یادکن] آنگاه که فرشتگان را گفتیم: آدم را سجده کنید، پس سجده کردند مگر ابلیس.

۱. بقره (۲)، آیه ۳٤.
۲. اعراف (۷)، آیه ۱۲.
۳. همان، آیه ۱۲.
۴. حجر (۱۵)، آیه ۵-۳٤.
۵. *تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم و قصص قرآن*، از حسین عمادزاده، انتشارات اسلام، تهران ۱۳۷۵ هـ ش، ص ۳-۱۰۲.
۶. بقره (۲)، آیه ۳٤.

در سورهٔ حجر ۱۵، آیت ۳۱؛ سورهٔ اسراء (بنی‌اسرائیل) ۱۷، آیت ٦۱؛ سورهٔ کهف ۱۸، آیت ۵ و در سورهٔ ص ۳۸، آیت ۷٤ *قرآن* ابلیس را با نام ابلیس یادکرده است.

و *قرآن* با اسم دیگر او که شیطان است در سورهٔ طهٰ ۲۰، آیت ۱۲۰ فوسوس الیه الشیطن. و در سورهٔ اعراف ۷، آیت ۲۰ فوسوس لهما الشیطن. نام برده است.

مولانا نیز شیطان را با نام ابلیس یاد می‌کند:

گفت هی تو کیستی نـام تـو چیـست　　گفت نامم فاش ابلیس شـقی اسـت[1]

سینه‌اش را کوفت شیطان و گریخـت　　نون آن بی‌چارگان زین مکـر ریخـت

به‌عقیدهٔ اسلامی ابلیس از آتش خلق شده است و آدم از گل. به‌همین سبب شیطان خودش را بهتر از آدم می‌داند و این امر مانع سجده او شد. چنان‌که *قرآن* اشاره می‌کند: «**قَالَ مَا مَنَعَكَ اِلَّآ تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِىْ مِنْ نَّار وَّ خَلَقْتَهُ مِنْ طِيْن**»[2]. ترجمه: [خدای گفت] چه باز داشت تو را که سجده نکنی آنگاه که به‌تو فرمان دادم؟ گفت: من از او بهترم مرا از آتش آفریدی و او را از گل.

جای دیگر *قرآن* به‌همین موضوع اشاره می‌کند:

«**قَالَ لَمْ اَكُنْ لِاَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَال مِّنْ حَمَا مَّسْنُوْن**»[3]. ترجمه: گفت: من نه آنم که برای بشری که او را از گلی خشک برآمده از لجنی بویناک آفریده‌ای سجده کنم.

جای دیگر اشاره می‌کند:

«**قَالَ ءَ اَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيْنًا**»[4]. ترجمه: گفت: آیا کسی را سجده کنم که از گلی آفریده‌ای؟ «**قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِىْ مِنْ نَّار وَّ خَلَقْتَهُ مِنْ طِيْن**»[5]. گفت: من از او بهترم که مرا از آتش آفریدی و او را از گل.

---

۱. مولای روم، جلال‌الدین محمّد بن محمّد بن الحسین البلخی، مثنوی معنوی، به‌کوشش و اهتمام رینولد الّن نیکلسون، با مقدمهٔ دکتر قدم علی سرامی، انتشارات بهزاد، ۱۳۷۱ هـ ش، شمارهٔ بیت ۲٦۱۱، ص ۲۸۲.

۲. اعراف (۷)، آیه ۱۲.

۳. حجر (۱۵)، آیه ۳۳.

۴. بنی‌اسرائیل/اسراء (۱۷)، آیه ٦۱.

۵. اعراف (۷)، آیه ۱۲ و سورهٔ ص (۳۸)، آیه ۷٦.

مولانا اشاره می‌کند:

تو همان دیدی که ابلیس لعین　　گفت من از آتشم آدم ز طین[۱]

به‌همین سبب خودش را برتر از آدم دانست. مولانا اظهار می‌کند:

بندگی او به‌از سلطانی‌ست　　که انا خیر دم شیطانی است[۲]

باید تذکّر داد که مولانا برای صفت «برتر و بهتر» از همان کلمهٔ *قرآن* یعنی خیرٌ استفاده کرده است. دوّم اظهار می‌کند که خود را بهتر دانستن لاف شیطانی است نه صفت آدمی و آدمیّت، بلکه عاجزی و انکساری و بندگی فعل آدم است و این بهتر از سلطانی ابلیس است، زیرا که آدم به‌سبب بندگی اشرف‌المخلوقات گردید و ابلیس به‌سبب تکبّر و خودپسندی راندهٔ درگاه شد.

فرق بین و برگزین تو ای حبیس　　بندگی آدم از کبر بلیس[۳]

مولانا اظهار می‌کند که ابلیس به‌سبب خودپسندی و خودبینی در زمانه رسوا شد.

مسخرهٔ ابلیس گردد در زمن　　از ضعیفی رای آن توبه شکن[۴]

مولانا این خودپسندی و خودبینی را فعل ابلیس می‌داند و مردم را از این فعل بد آگاه می‌کند:

چشم ابلیسانه را یکدم ببند　　چند بینی صورت آخر چند چند

ابلیس از سبب خودپسندی نافرمانی تا روز محشر راندهٔ درگاه شد. *قرآن* اشاره می‌کند:

**«قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَاِنَّكَ رَجِيْمٌ○ وَّ انّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ اِلىٰ يَوْمِ الدِّيْنِ○»**[۵]. ترجمه: گفت: پس از آن‌جا بیرون شو که تو رانده‌ای و همانا تا روز پاداش و کیفر بر تو لعنت است. مولانا به‌همین موضوع اشاره می‌کند:

این مثال آورد ابلیس لعین　　تا که شد ملعون حق تا یوم دین[۶]

---

۱. مولای روم، جلال‌الدین محمّد، مثنوی معنوی، دفتر سوّم، شمارهٔ بیت ۲۲۹۸، ص ٤٣٦.

۲. همان، دفتر چهارم، شمارهٔ بیت ٣٣٤٢، ص ٦٩٣.

۳. همان، شمارهٔ بیت ٣٣٤٣، ، ص ۵۹۳.

۴. همان، دفتر، شمارهٔ بیت ۳۳۸۵، ص ٦٩٥.

۵. حجر (۱۵)، آیه ۳۵ و ٣٤.

۶. مثنوی معنوی، دفتر سوّم، شمارهٔ بیت ۳۷۹۰، ص ٤٥٧.

از آن به‌بعد ابلیس را با نام ابلیس لعین یاد می‌کنند. مولانا نیز در بسیاری از ابیات خود ابلیس را با همین صفت یادکرده است. این‌جا یک دو بیت برای نمونه نقل می‌شود:

گفت ابلیس لعین دادار را　　دام زفتی خواهم این اِشکار را[۱]

از این به‌بعد این فعل خودپسندی برای همیشه منسوب به‌ابلیس شد. و از این مناسبت هر کس که این کار را انجام می‌دهد. لعنت بر ابلیس می‌فرستند:

چون برین ره خار بنهاد آن رئیس　　هر که خست او گفت لعنت بر بلیس[۲]

مولانا برای این کار لعنتی ابلیس را پیشوا می‌داند:

پیش او ابلیس بود این راه را　　کو شکار آمد شبی که جاه را[۳]

به‌عقیدهٔ اسلامی ابلیس صدها هزار سال خدا را عبادت می‌کرد و از این سبب یکی از مقرّبان خدا و امیرالمؤمنین بود. مولانا اشاره می‌کند:

صد هزاران سال ابلیس لعین　　بود ابدال و امیرالمؤمنین[٤]

ولی او از ناز خود با آدم جنگ کرد، لذا رسوا گشت.

پنجه زد با آدم از نازی که داشت　　گشت رسوا هم‌چو سرگین وقت چاشت[٥]

از این جهت او نمی‌تواند سروری و ریاست آدم را قبول بکند. مولانا نظر می‌کند:

شد عزازیلی از این مستی بلیس　　که چرا آدم شود بر من رئیس[٦]

به‌نظر مولانا چون ابلیس سال‌ها خدا را عبادت می‌کرد لذا نام نیکو می‌داشت ولی از سبب نافرمانی رسوا شد و باعث این رسوایی نامش ابلیس افتاد.

سال‌ها ابلیس نیکو نام زیست　　گشت رسوا بین که او را نام چیست
در جهان معروف بدی علیای او　　گشت معروضی به‌عکس ای وای او[٧]

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، شمارهٔ بیت ۹٤۲، ص ۷٦۲.
۲. همان، شمارهٔ بیت ۱۹۵۳، ص ۸۱۱
۳. همان، شمارهٔ بیت ۱۹۵۰.
۴. همان، دفتر اوّل، شمارهٔ بیت ۳۳۰۲، ص ۱٤٦.
۵. همان، شمارهٔ بیت ۳۳۰۳.
۶. همان، دفتر پنجم، شمارهٔ بیت ۱۹۲۱، ص ۸۰۹
۷. همان، دفتر دوّم، شمارهٔ بیت ۲–۳٤۱، ص ۳۰۹.

مولانا از تکبّر و نخوت ابلیس نتیجه‌گیری می‌کند که چون او به‌جز طین آدم هیچ فضیلتی در او ندیده بود لذا از سجده امتناع کرد.

ز آدمی که بود بی‌مثـل و ندیـد    دیدهٔ ابلـیس جـز طینـی ندیـد[۱]

آیت *قرآن* است و تعزّ من تشاء و تذلّ من تشاء[۲] مولانا این عزّت و ذلّت را در صورت آدم و ابلیس می‌بیند.

عــزّت آن اوســت و آنِ بنــدگانش    ز آدم و ابلیس بر می‌خوان نـشانش[۳]

مولانا از این نتیجه‌گیری می‌کند، آنان‌که به‌دیگران به‌نظر حقارت می‌نگرند فعل ابلیسانه را انجام می‌دهند. مولانا می‌سراید:

شاه دین را منگر ای نادان بـه‌طـین    کاین نظـر کردسـت ابلـیس لعـین[۴]

یعنی تو ای نادان بی‌نوا، هرگز به‌صورت از گل سرشته مردان دین منگر، زیرا که این همان نظر خودبینانه‌ایست که شیطان به‌آدم انداخت. نیز جای دگر می‌سراید:

دیـــد طـــین آدم و دیـــنش ندیـــد    این جهان دید و آن جهان بینش ندیـد[۵]

و مردم را آگاه می‌کند که نباید که مثل ابلیس اعوری بر حقیقت‌ها نظر کنی وگرنه مثل او هلاک خواهی شد:

تا نباشی هم‌چو ابلـیس اعـوری    نیم بیند نیم نـی چـون ابتـری[۶]

مولانا کلمهٔ ابلیس را به‌عنوان تخفیف به‌کار برده است. مثلاً بلیس و بلیسی. تکبّر و غرور که صفت ابلیس است. مولانا از واژهٔ بلیسی به‌همین معنی استفاده می‌کند:

از حــریص کــم در آن روی قنــوع    وز تکبّـر کـم در آن چهـرهٔ خـشوع

هم‌چنین از بخل کـم در روی جـود    وز بلــیس چهــرهٔ خــوب ســجود[۷]

فرق بین و برگـزین تـو ای حبـیس    بنـــدگی آدم از کبـــر بلـــیس[۸]

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوّم، شمارهٔ بیت ۲۷۵۸، ص ٤٥٦.

۲. آل‌عمران (۳)، آیه ۲٦.

۳. مثنوی معنوی، دفتر سوّم، شمارهٔ بیت ۱۷۷۹.

۴. همان، دفتر چهارم، شمارهٔ بیت ۸۲٤، ص ۵۸٦.

۵. همان، شمارهٔ بیت ۱٦۱۸، ص ٦۱۹.

۶. همان، شمارهٔ بیت ۱٦۱۷.

۷. مثنوی معنوی.

۸. همان، دفتر چهارم، شمارهٔ بیت ۳۳٤۳.

در ابیات فارسی ابلیس مظهر کبر و غرور است. و چون ابلیس کبر تکبّر کرد لذا از درگاه خداوند رانده شد. شعرای عارف کبر را فعل شیطان می‌شمرند و از این زشتی مردم را آگاه می‌کنند. مولانا نیز مانند شعرای عارف کبر را به‌ابلیس و بندگی را به‌آدم علیه‌السّلام منسوب کرده و فرق هردو را به‌طور مثال می‌آورد:

پرهنـر را نیـز اگـر باشـد نفـیس     کم‌پرست و عبرتی‌گیر از بلـیس[۱]

صفت ابلیس مکر و حیله است و بسیاری از مردم از این نوع هستند که بنیان کارهای خودشان را بر حیله می‌نهند. مولانا این نوع افراد را با عنوان «ابلیس و آدم روی» یاد کرده است:

چون بسی ابلیس آدم روی هست     پس بهر دستی نشاید داد دسـت[۲]

اشاره به‌حدیث رسول اکرم(ص) هست: «**و انهم لشیاطین فی صورالانسان**»، آن‌ها ابلیسان آدمی رویند. این نوع افراد درنظر مولوی مانند آن درویشان‌اند که به‌ظاهر درویش صفت‌اند ولی در باطن ابلیس صفت. نیز اشاره به‌آن اقطاب و مرشدان است که از حقیقت دور ولی به‌دروغ‌گویی و بهانه‌سازی نزدیک. مولانا در مصرع دوم آگاه می‌کند که هر دستی یعنی مرشد برای بیعت کردن نیست.

**آتش:** افروخته چوب و ذغال و جز آن. در *قرآن* کریم اشاره شده است که خداوند کریم آدم را از خاک آفرید و ابلیس و جنّیان را از آتش و همین باعث مانع سجدهٔ ابلیس به‌آدم شد. *قرآن* می‌گوید: «**قَالَ مَا مَنَعَكَ اِلّآ تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِىْ مِنْ نَّار وَّ خَلَقْتَهُ مِنْ طِيْنٍ**»[۳]. ترجمه: گفت خدا به[شیطان] چه چیزی تو را از سجدهٔ بر آدم مانع آمد.؟ گفت: منً بهتر از اویم مرا از آتش آفریده‌ای و او را از خاک[۴].

---

۱. مثنوی معنوی.

۲. همان، دفتر اوّل، شمارهٔ بیت ۳۱٦، ص ۱۸.

۳. اعراف (۷)، آیه ۱۲.

۴. به حوالهٔ فرهنگ و *لغات و تعبیرات مثنوی*، گردآورنده سیّد صادق گوهرین، کتابفروشی زوّار، ۱۳٦۲ هـ ش، ص ۲۲.

*قرآن* جای دیگر اشاره می‌کند: «**خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَ خَلَقَ الْجَآنَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّنْ نَّارٍ**»[۱]: ترجمه: آفرید آدمی را از گلِ خشک مجوفً چون گلِ پخته و آفرید جنّیانً را از آتش متحرک.

مولانا اظهار می‌کند:

گفت آتش را برو ابلیس شو — زیر هفتم خاک با تلبیس شو
آدم خاکی برو تو برشها — ای بلیس آتش رو تا ثری[۲]

در *مثنوی معنوی* در دفتر اوّل یک عنوان است: اوّل کسی که در مقابلهٔ نصّ قیاس نفس آورد ابلیس بود. مولوی در ابیات زیر این عنوان هدف و مقصود را برای انسان قدم عشق مقرّر کرده است. مولانا اظهار می‌کند:

اوّل آن‌کس کاین قیاس‌ها نمود — پیش انوار خدا ابلیس بود
گفت نار از خاک بی‌شک بهتر است — من ز نار و او ز خاک اکدرست
پس قیاس فرع بر اصلش کنیم — او ز ظلمت ما ز نور روشنیم[۳]

دکتر سیّد صادق گوهرین کلمهٔ قیاس را توضیح می‌دهد: قیاس در لغت به‌معنی اندازه و اندازه گرفتن دو چیز و برابر گردانیدن در فکر یکی را با دیگری در حکمی است و در اصطلاح اهل منطق، قیاس قولی باشد مشتمل بر زیادت از یک قول جازم، چنان‌که از وضع آن قولها بالذات قولی دیگر جازم معیّن بر سبیل اضطرار لازم آید. چنان‌که گوییم هر انسانی حیوان است و حیوان جسم (اساس الاقتباس ص ۱۸٦) غرض آن است که قیاس به‌آن‌گونه استدلال اطلاق می‌شود که ذهن را از کلّی به‌جزئی یا از اصل به‌نتیجه و از قانون به‌موارد اطلاق آن برساند. مثلاً از این مقدّمه کلّی که انسان فناپذیر است به‌این نتیجه می‌رسیم که پرویز در ضمن فناپذیرست (لغت‌نامه)...

این قیاس در نزد صوفیان که تنها وسیلهٔ رسیدن به‌هدف است ابلیس بود. به‌قول دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب:

---

۱. رحمن (۵۵)، آیه ١٤ و ١٥؛ به‌حوالهٔ فرهنگ *و لغات و تعبیرات مثنوی*، ص۳۱.
۲. مولای روم، جلال‌الدین محمّد، مثنوی معنوی، دفتر دوّم، شمارهٔ بیت ١٦٢٤، ص ۲٤۳.
۳. همان، دفتر اوّل، شمارهٔ بیت ۳٤۰۲، ص ۱۵۰.

"هم‌چنین مولانا در لابه‌لای *مثنوی* این کلمات را به‌کاربرده است که عیناً لفظ *قرآن* نیست امّا از طریق *قرآن* در زبان *مثنوی* راه پیدا کرده است. مثلاً کلمهٔ استثنا در معنی ان‌شاءالله گفتن است. هم‌چنین تعبیر الحاق ذرّیات که هرچند بدین‌صورت در *قرآن* نیست از آیت *قرآن* «**اَلْحقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ**»[1]".

مولانا اشاره می‌کند:

"همچـــو ابلـــیس و ذرّیـــات او     با خدا در جنگ و اندر گفـت‌وگـو[2]

همین طور مولانا بسیاری از نکات علمی و عرفانی را به‌وسیلهٔ داستان و حکایت بیان نموده است که این نوع داستان‌ها هیچ‌سرچشمه‌ای از مدارک اسلامی ندارند ولی مولانا برای بیان مقصود به‌طور مثال آورده است. مثلاً در داستان بیدارکردن ابلیس به‌معاویه".

از طریق این داستان مولانا مکر و فریب ابلیس و راجع به‌اسم و آفرینش ابلیس و تلبیس وی اشاره می‌کند.

مولوی در *مثنوی معنوی* در دفتر اوّل داستان ابلیس و معاویه را به‌عناوین زیر مطرح کرده است:

۱. بیدارکردن ابلیس معاویه را که وقت نماز بی‌گاه است.
۲. جواب گفتن ابلیس معاویه را.
۳. باز جواب گفتن ابلیس معاویه را.
٤. عنف‌کردن معاویه با ابلیس.
٥. نالیدن معاویه به‌حق تعالی از مکر ابلیس و نصرت خواستن.
٦. تقریرکردن ابلیس تلبیس خود را با معاویه.
۷. باز الحاح کردن معاویه ابلیس را.
۸. به‌اقرار آوردن معاویه ابلیس را.

---

۱. طور (٥۲)، آیه ۲۱؛ *سرّ نی*، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی از دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب، ج ۱، انتشارات علمی، تهران، ۱۳٥۸ هـ ش، ص ۱۸٤.

۲. مولای روم، جلال‌الدین محمّد، مثنوی معنوی، دفتر چهارم، شمارهٔ بیت ۱۳۹٥.

۹. راست گفتن مکر خود را با معاویه.
۱۰. تتمهٔ اقرار ابلیس با معاویه مکر و فریب خود را.
۱۱. تصدیق‌کردن معاویه ابلیس را در آن قول.

به‌وسیلهٔ این داستان مولوی چند مسئله را مطرح کرده است.

۱- چه حکمتی داشت که خداوند شیطان را که موجب پلیدی و گمراه کننده است بر انسان‌ها مسلّط نماید.
۲- آیا وجود شیطان در دستگاه آفرینش ضرورت داشته است؟
۳- آیا انسان می‌تواند شیطان را از خود دور کند؟
٤- آیا موضوع شیطان از یک نقشه قبلی بود که می‌بایست پیاده شود.
٥- شیطان علّت جبری معصیّت نیست، بلکه خوب ا ز بد به‌وسیلهٔ او تفکیک می‌شود.
٦- آیا خیر و شرّ هم‌آهنگ گشته یک کار را ایجاد می‌کند؟
۷- آیا شیطان امّیدی به‌رحمت الهی دارد؟ و اگر امّیدوار است این امّید اثری خواهد داشت؟
۸- آیا راست گفتن ذاتاً نیک و دروغ‌گفتن ذاتاً بد است[1].

محمّد تقی جعفری دربارهٔ داستان معاویه و ابلیس اظهار نظر می‌کند:

"داستانی را که جلال‌الدّین در مثنوی نقل می‌کند، در هیچ‌یک از مدارک اسلامی دیده نشده است. فقط مطالب مختصری در اصل هدف جلال‌الدّین از بیان داستان در احادیث و کلمات علمای اسلامی وجود دارد...[2].

**شخصیّت معاویه:** معاویه فرزند ابوسفیان و از دودمان امیّه بن عبد شمس است. تخلّف او از بیعت امیرالمؤمنین علیه‌السّلام و اخلال‌گری‌های او در زمان عثمان و بالآخره تنزّل دادن خلافت الهی اسلام را تا حدود شهریار ماکیاولی و مسلّط‌ساختن فرزندش یزید را به‌جوامع اسلامی و مصالحهٔ او با امپراطور روم...

---

۱. محمّد تقی جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد مولوی، قسمت سوّم، دفتر دوّم انتشارات اسلامی، ۱۳٦۲ شمسی، ج ٥، ص ٤۲-٦٤۰.
۲. محمّد تقی جعفری، ج ٥، ص ۲۰۲.

در داستانی چنین آمده است که معاویه در گوشه‌ای از قصرش خوابیده بود. که ناگهان مردی او را از خواب بیدارم کرد.... معاویه از آن کس اسمش را پرسید. گفت: ابلیس. معاویه پرسید چرا امروز از خواب بیدار کردی؟ ابلیس گفت: چون وقت نماز است و پیشوای اسلام را نباید از حقایق اغراض نماید. معاویه در جواب گفت: که هرگز هدف تو این نبود. چطور ممکن است که تو مرا به‌طرف هدایت راهنمایی کنی؟ مثل تو مثل همان دزد نابکار است که در لباس پاسبانی آمده بود. شیطان در جواب گفت: ما در دوران‌های پیشین جزء فرشتگان بوده و از جان و دل اطاعت خدا را به‌جای آوردیم. ما محرم‌راز سالکان راه حق و حقیقت بوده با ساکنین عرش کبریایی محرم بودیم... معاویه گفت: راست می‌گویی؟ تو مگر همان شیطان نیستی که صدها هزار مثل من (معاویه) را منحرف ساخته‌ای؟... تو همان پلید نابکاری که در روز خدا با او به‌گفتگو پرداختی و به‌خیال خود به‌او پاسخ‌ها گفتی و از او سوال‌ها کردی و... چه با مسلمان که به‌وسیلهٔ تو دینش را از دست داده تا قعر دوزخ سرنگون شده است و چه بلعم‌ها را نا امید کرده پارسایانی چو صیصا را در کفر غوطه‌ور ساختی.

در خبـر آمـد کـه آن معاویـه　　خفته بود در قصر در یک زاویـه

*

ناگهـان مـردی ورا بیـدار کـرد　　چشم چون بگشاد پنهان گشت مـرد

*

از پـس در مـدبری را دیـد کـو　　در پـس‌پـرده نهـان مـی‌کـرد رو
گفت هی تو کیستی، نام تو چیـست؟　　گفت نامم فـاش ابلـیس شـقی‌سـت
گفـت بیـدارم چـرا کـردی بـه‌جـد　　راست گو با من مگو برعکس و ضـد
گفـت هنگـام نمـاز آخـر رسـید　　سـوی مـسجد زود مـی‌بایـد دویـد
مـن کجـا بـاور کـنم آن دزد را　　دزد کـی دانـد ثـواب و مـزد را
گفـت شـیطان کـه بمـا اغـویتنی　　کـرد فعـل خـود نهـان دیـود نـی[1]

این‌جا اشاره است به‌آیت قرآنی: «**قَالَ رَبِّ بِمَا اَغْوَيْتَنِى لَاُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِىْ الْاَرْضِ وَ لَاُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ○ اِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِيْنَ○ قَالَ هٰذَا صِرَاطٌ عَلَىَّ مُسْتَقِيْمٌ○ اِنَّ عِبَادِىْ**

۱. مثنوی معنوی، دفتر اوّل، شمارهٔ بیت ۱۴۸۸.

لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطَانٌ اِلَّا مَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْغٰوِیْنَ»[۱]. ترجمه: شیطان گفت: ای خدای من! بدان جهت که مرا اغوا کردی من هم در روی زمین برای اولاد آدم اشیا را زیبا و جالب نشان داده همه را اغوا خواهم‌کرد مگر بندگان مخلصت را.

مولانا در بیت بالا وجود ابلیس را به‌عنوان یک اغوا کنندهٔ خارجی می‌داند نفس و غرایز حیوانی را به‌عنوان اغواکننده‌های داخلی:

گفت ما اوّل فرشته بوده‌ایم — راه طاعت را به‌جان پیموده‌ایم
سالکان راه را محرم بُدیم — ساکنان عرش را همدم بُدیم

*

گفت ابلیسش گشا این عقد را — من محکم قلب را و نقد را

شیطان مانند یک علّت صد در صد و جبری برای صدور معصیّت از فرزندان آدم نیست، او موجودی است خارج از وجود ما که دارای عقل و ادراک و اختیار می‌باشد. کار شیطان اغواگری و جلوه‌دادن کارهای ناشایست به‌صورت نیکو و شایسته است. بنابراین کسانی از اغوای شیطان گمراه خواهندشد که خودشان عقل و وجدان را که پیک امین الهی در جان‌های آدمیانند سرکوب می‌کنند... این است معنای این‌که شیطان موجب تفکیک نقد از قلب است. نقد همان عقول و وجدان‌های مختل شده است[۲].

شیطان به‌معاویه گفت: مردی که بدگمانی ذهن او را مشوّش ساخته است، هیچ حقیقت و راستی را اگرچه صد نشان هم داشته باشد نخواهد پذیرفت...[۳]

ای انسان دانا تو بی‌گنه ابلیس را لعنت می‌کنی و تلبیس خود را نمی‌بینی. زیرا که همیشه تو به‌دنبال زندگی پرعیش و عشرت مانند دنبه که در سبزه‌زار زندگی می‌کند، هستی.

بی‌گنه لعنت کنی ابلیس را — چون نبینی از خود آن تلبیس را
نیست از ابلیس از توست ای غوی — که چو رو به‌سوی دنبه می‌روی[۴]

---

۱. حجر (۱۵)، آیه ۳۹ تا ٤۲.
۲. محمّد تقی جعفری، ج ۵، ص ۲۳٦.
۳. همان، ص ۲۵۷.
۴. مثنوی معنوی، دفتر دوم، شمارهٔ بیت ۲۷۲۲.

معاویه دوباره از شیطان سبب بیدار کردن او را می‌پرسد:

ای سـگ ملعـون جـواب مـن بگـو     راسـتی‌گـو و دروغـی را مجـو

من ز شیطان این نجویم کوست غیـر     کـه مـرا بیـدار گردانـد بـه‌خیـر[۱]

ابلیس راست مکر و عذر خویش به‌معاویه گفت:

گفت بسیار آن بلیس از مکر و عـذر     میر ازو نشنید و کرد استیز و صـبر[۲]

"شیطان سخنان فریبندهٔ زیاد گفت، امّا معاویه هیچ یک از آن‌ها را نپذیرفته به‌ستیزه و پیکار خود ادامه داد. شیطان که دید چاره‌ای ندارد از ته دل و با کمال خلوص گفت: که چرا او را از خواب بیدار کرده و گفت: که اگر نماز از تو فوت می‌گشت، دنیای روشن در مقابل دیدگانت تیره و تارگشته و از مغبون شدن و احساس درد ترک نماز چشم‌هایت مانند مشک، سرازیر می‌شد و خود احساس مغبون شدن و اندوه این که چه شد آن نماز و چه شد فروغ نیاز به‌درگاه الهی صد نماز برای تو مفید بود، زیرا هر کس برای خود ذوقی در به‌جا آوردن تکلیف به‌دست آورده است. به‌طوری‌که نمی‌تواند تحمّل ترک وظیفه را داشته باشد"[۳].

## منابع


۱. *قرآن کریم*.

۲. جعفری، محمّد تقی: *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*، جلد پنجم، انتشارات اسلامی، ۱۳٦۲ ه ش.

۳. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، به‌کوشش و اهتمام رینولد الّن نیکلسون، با مقدمهٔ دکتر قدم علی سرامی، انتشارات بهزاد، ۱۳۷۱ ه ش.

٤. دهخدای قزوینی، علی اکبر بن خانبابا خان: *لغت‌نامهٔ دهخدا*، زیرنظر دکتر محمّد معین، جلد اوّل، ابوسعید، چاپخانهٔ مجلس، تهران، ۱۳۲۵ ه ش.


---

۱. مثنوی معنوی، دفتر دوم، شمارهٔ بیت ۲۷٦۳، ص ۲۸۹.

۲. همان، دفتر دوم، شمارهٔ بیت ۲۷٦٤، ص ۲۸۹.

۳. محمّد تقی جعفری، ج ۵، ص ٦–۲۸۵.

۵. دهخدای قزوینی، علی اکبر بن خانبابا خان: *لغت‌نامهٔ دهخدا*، زیرنظر دکتر محمّد معین، شمارهٔ مسلسل ۷۲، شمارهٔ حرف ش ۱، ۱۳٤۱ هـ ش.

٦. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *سرّ نی* ـ نقد و تحلیل و تطبیق مثنوی، جلد اوّل، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۵۸ هـ ش.

۷. عمادزاده، حسین: *تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم و قرآن قصص*، کتابفروشی اسلام، تهران، ۱۳۷۵ هـ ش.

۸. گوهرین، سیّد صادق: *فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی*، جلد هفتم، کتابفروشی زوّار، تهران ۱۳٦۲ هـ ش.

# ولایت در مثنوی

**سیّد سلمان صفوی** *

**مقدّمه**

در دسامبر سال ۲۰۰۵ میلادی به‌دعوت دانشگاه خاور نزدیک (Near East University) قبرس شمالی در «نیکوزیا»، برای سخنرانی از لندن در کنفرانس بین‌المللی مولوی شرکت کردم که سخنرانانی از دانشگاه‌های ترکیه، آمریکا و انگلیس نیز در آن‌جا حضورداشتند.

در آن روزها، هر شب در مراسم سماع مولویّه از شهدای دشت کربلا با احترام و اندوه یاد می‌شد. طی گفت‌وگو با شرکت‌کنندگان در کنفرانس، متوجّه شدم که برخی منکر تشیّع مولانا هستند، چنان‌که «فرانکلین لوئیس» نیز در کتاب خویش با نام «رومی ـ گذشته و حال، شرق و غرب» (۲۰۰۰ میلادی) که به‌زبان فارسی نیز ترجمه شده، مولانا را حنفی قلمداد کرده است. لذا بر آن شدم که تشیّع مولانا را برپایهٔ مثنوی معنوی تبیین کنم.

البتّه تشیّع معرفتی با تشیّع فقاهتی (شریعت) رابطه «عموم و خصوص من وجه» دارد و در این نوشتار، بر جنبه تشیع معرفتی مولوی تأکید شده است.

از نکات تعجّب‌آور این‌که ترکیه، مولانا را عارف و شاعر بزرگ ترک به‌دنیا معرفی می‌کند، چنان‌که در نمایشگاه بزرگ تاریخ تمدن امپراتوری عثمانی، که در سال ۲۰۰٤ میلادی در آکادمی سلطنتی هنر (Royal Academy of Art) در لندن دایر شد، هم بر این مسئله تأکید شده بود. افغان‌ها نیز مولانا را به‌علّت زادگاهش بلخ، افغانی می‌دانند و

---

* رئیس آکادمی مطالعات ایرانی در لندن.

پس از معرفی «وخش» به‌عنوان محل تولّد مولانا توسط «فرانکلین لوئیس»، تاجیک‌ها او را اهل تاجیکستان می‌خوانند، هرچند «بلخ» و «وخش» تا قرن ۱۹ میلادی، هردو جزو خراسان بزرگ در ایران بوده و مولانا در سال ۱۲۰٤ میلادی متولّد شده است.

لیک به‌قول پروفسور «آرنری»، مولانا در هرکجا تولّد یا وفات یافته باشد، تأثیری بر این واقعیّت مسلّم نمی‌گذارد که او یک ایرانی است، چراکه از فرهنگ اسلامی-ایرانی تغذیه کرده و زادهٔ خراسان بزرگ ایران است و آثارش به‌زبان فارسی و حامل تعالیم فرهنگ و تمدن ایرانی-اسلامی است[1].

با وجود این‌که مولانا ایرانی و مسلمان عارف است، امّا پیامش مسلّماً فراتر از نژاد و جغرافیاست؛ پیام مولانا، صلح، دوستی، معنویّت، ولایت و خداپرستی است.

با تکیه بر برخی تکنیک‌های تحقیقات آکادمیک تفسیر متن شامل رویکرد مفهومی، رویکرد جامع‌نگری (Synoptic Approach)، توجّه به‌ساختار و سیکل هرمنوتیکی (گفتمان جزء و کل، کل و جزء) براساس *مثنوی مولوی*، حضرت مولانا وفادار به‌ولایت مولی‌الموحدین، قطب‌الاقطاب‌العارفین، سرلشکر ولایت قمریّه امیرالمؤمنین علی(ع) و مدّاح سلسلهٔ نوریه ولایت شمسیّه حضرت ختمی مرتبت، محمّد مصطفیٰ(ص) و ولایت نور قمریّه اهل‌بیت است.

اساس تشیّع، مبتنی بر اصل امامت یا ولایت یا انسان کامل در ادبیّات عرفانی و معرفت و محبّت و تبعیت از مقام و منزلت امام علی(ع) و اهل‌بیت پیامبر(ص) و اعتقاد به‌اصل تولّی و تبرّی است. در عمق اندیشه‌های مولانا در مثنوی معنوی، جنبه‌ای از معرفت، محبّت و تبعیت از امام علی(ع) و آل علی نهفته است که با اساس تشیّع به‌معنا و مفهوم عام، قابل تطبیق است.

در *مثنوی مولوی*، از سویی به‌پیروی از ولایت و ضرورت معرفت به‌امام علی(ع) و آل علی تأکید شده است و از سوی دیگر، مولانا بر اهمیّت انسان کامل و ضرورت

---

۱. برای اطلاع بیشتر به‌منابع زیر مراجعه کنید: Arberry; A.J: *Classical Persian Literature*, Londan, 1985; Richmand: *Persian Sufi Poety*, 1997:

پیروی از مرشد و شیخ و قطب ـ که معادل اصطلاح امام در علم کلام و ولی یا اولی‌الامر در *قرآن* است ـ تأکید بلیغ دارد.

مقام امامت و ولایت و مرشدیّت، دارای مراتب متعدّد است؛ ولی مطلق، حضرت حق جلّ جلاله است و پیامبر اسلام و ائمّهٔ اطهار از امام علی(ع) تا حضرت بقیّةالله الاعظم، ولی کامل و مصداق بارز انسان کامل در عرفان هستند. لذا از آن جهت که بحث انسان کامل و ولایت از امّهات و ارکان عرفان به‌شمار می‌رود و انسان کامل مترادف با اصل امامت در تشیّع است؛ پایهٔ عرفان برمبنای اصل «تشیّع حقیقی» است.

به‌طور کل، در عرفان ولایت بر دو قسم است:

**الف: ولایت عامه**

۱ـ ولایت حاصل از ایمان به‌خدا و رسول خدا(ص) و اولیای الهی که مفاد آیهٔ کریمه «**اللهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا...**»[۱] است.

این ولایت دارای ابتدا و انتهایی است؛ ابتدای آن تخلیه و تحلیه و انتهایش، مقام قرب نوافل است که در این مقام حق تعالی چشم و گوش و زبان بنده خویش می‌شود و سالک به‌مقام حق الیقین می‌رسد.

۲ـ ولایت مختص به‌ارباب قلوب و کاملان که فانی در حق و باقی به‌بقای سلطان وجودند و پایان آن نهایت «مقام قاب قوسین» است.

ب ـ ولایت خاصه، که مختص حضرت محمّد(ص) و اوصیای خاص حضرت از اهل‌بیت و عترت ـ علیهم‌السلام ـ است.

این ولایت از انتهای «قاب قوسین» آغاز می‌شود و به«مقام مظهریّت تجلّی ذاتی» و «مقام او ادنٰی» می‌رسد.

صاحبان ولایت خاصه (ولایت شمسیّه) به‌منزله بطن هفتم کلام الله مجید هستند. «**انّ للقران ظهرا و بطنا و لبطنه بطنا، الی سبعة أبطن**»[۲].

---

۱. بقره (۲)، آیه ۲۵۷.

۲. علّامه طباطبایی: *تفسیر المیزان*، ج ۳، ص ۷۲.

اقطاب (اولیای شمسیّه) همانند درختی عظیم و ابدال، نقبا، اوتاد و... به‌منزله سایه آن هستند که در هر عصر، تنها یک قطب وجود دارد[۱].

مولانا در مثنوی می‌گوید:

قوم دیگر سخت پنهان می‌روند / شهرهٔ خلقان ظاهر کی شوند...

هم کرامت‌شان هم ایشان در حرم / نام‌شان را نشنود ابدال هم...

شش جهت عالم همه اکرام اوست / هر طرف که بنگری اعلام اوست[۲]

**ب: ولایت خاصه**

۱ـ ولایت شمسیّه: مظهر ولایت شمسیّه، ولایت محمّدیّه است که وجود جزیی و شخصی حضرت محمّد مصطفیٰ(ص) است.

۲ـ ولایت قمریّه: که ولایت اوصیای خاص حضرت محمّد(ص) از اهل‌بیت است. براساس ابیات ۸۰–۲۹۵۹ دفتر اوّل مثنوی معنوی، با رویکرد قرینهٔ مقامیه، ولایت علویه مندرج در ولایت محمّدیّه است و برمبنای ابیات ٦–۳۷٦۱ همان دفتر، ولایت قمریّه علی(ع)، مندرج در ولایت شمسیّهٔ حضرت ختمی مرتبت است.

محی‌الدّین (شیخ اکبر) معتقد است، حضرت عیسٰی مسیح(ع) خاتم ولایت عامه است و حضرت مهدی موعود(عج) صاحب ولایت خاصه است[۳].

محی‌الدّین در جزء سوم فتوحات مکیّه گوید:

"خداوند را خلیفه‌ای است و در آن دوران که روی زمین را ظلم و ستم فراگرفته باشد، او با قیام و خروجش، جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد. او از اولاد عترت رسول‌الله(ص) و از فرزندان فاطمه(س) است، هم‌نام رسول خدا و جدّش حسین بن علی(ع) است. در خُلقش همانند رسول‌الله(ص) است"[٤].

عارف بزرگ، عبدالرزّاق کاشانی گوید:

---

۱. رجوع شود به‌مثنوی، دفتر سوم، قصّهٔ دقوقی، ابیات ۲۳۰۵–۱۹۲٤؛ شرح ملّا هادی سبزواری بر بیت ۲۰۰۳، دفتر سوم مثنوی.

۲. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ٦–۳۱۰٤.

۳. *رسائل قیصری*، مقدّمه، ص ٦۰–۱٥٦.

۴. *فتوحات مکیّه*، چاپ دارالکتب العربیه معروف به‌چاپ کشمیری، ص ۹–۳۲۷.

"خاتم ولایت که مقامات را طی نموده و به‌نهایت کمالات رسیده است، جز یک نفر نخواهد بود و او، همان است که صلاح دنیا و آخرت به‌دست وی به‌نهایت کمال رسیده و او همان مهدی موعود(عج) است"[۱].

مولانا بنابر حدیث شریف نبوی «**من کنت مولاه فعلی مولاه**» ـ که هردو فرقهٔ شیعه و سنّی، آن را روایت کرده‌اند ـ بارها در مثنوی معنوی، مقام ولایت خاصّه حضرت علی(ع) را مطرح کرده است.

مولانا در آغاز دفتر اوّل مثنوی معنوی در اوّلین داستان ـ داستان شاه و کنیزک ـ مسئلهٔ پیر ـ حکیم حاذق (ابیات ۵–٦۳) را طرح می‌کند؛ سپس به‌لقب حضرت علی(ع)، یعنی «مرتضٰی» اشاره می‌کند و امام را مولای قوم می‌نامد:

«مرحبا یا مجتبٰی یـا مرتـضٰی　　ان تغب جاءالقضا ضـاق الفـضا
انت مولی القوم من لا یـشتهی　　قد ردی کلّا لئن لـم ینتهـی»[۲]

مولانا در داستان دوازدهم در پایان دفتر اوّل مثنوی، در توصیف صاحب نفس مطمئّنه، در ابیات ۳۹۹۱–۳۷۲۱ به‌تفصیل راجع به‌حضرت علی(ع) به‌عنوان مصداق ولیّ خاصه سخن می‌گوید و در دفتر ششم مثنوی معنوی، بار دیگر مفاد حدیث نبوی را در باب حضرت علی(ع) طرح کرده در مورد ولایت حضرت می‌گوید:

گفت هر کو را منم مـولا و دوسـت　　ابن عمّ من علی(ع) مـولای اوسـت[۳]

به‌این ترتیب، *مثنوی مولوی* با اصل ولایت علی(ع) آغاز می‌شود و پایان می‌یابد. مولانا در آخرین داستان دفتر اوّل مثنوی معنوی ـ داستان دوازدهم ـ در وصف حضرت علی(ع) گوید:

۱ـ امیرالمؤمنین (عنوان آغازین داستان دوازدهم ـ خدو انداختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی(ع)).

۲ـ اخلاص عمل (مصرع اول بیت ۳۷۲۱):

از علـی آمـوز اخـلاص عمـل

---

۱. *شرح و تعلیقات رسائل قیصری*، ص ۵–١٦٤.
۲. مثنوی معنوی، دفتر اوّل، ابیات ۱۰۰–۹۹.
۳. مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ٤٥٤٥.

۳ـ علی، شیر حق (مصرع دوم بیت ۳۷۲۱):

شیر حق را دان منـزّه از دغـل

٤ـ علی، افتخار هر نبی (مصرع دوم بیت ۳۷۲۳):

افتخـار هـر نبـی و هـر ولـی

۵ـ علی، افتخار هر ولیّ (مصرع دوم بیت ۳۷۲۳):

افتخـار هـر نبـیّ و هـر ولـیّ

٦ـ علی، رخی که ماه بر آن سجده آورد (بیت ۳۷۲٤):

آن خدو زد بر رخی که روی ماه    سجده آرد پیش او در سجده‌گـاه

۷ـ علی، شیر ربّانی (بیت ۳۷۳۲):

در شجاعت شـیر ربّـا نیـستی    در مروّت خود که داند کیستی

۸ـ علی، عقل و دیده محض (بیت ۳۷٤۵):

ای علی که جملهٔ عقل و دیـده‌ای    شمّه‌ای وا گـو از آن‌چـه دیـده‌ای

۹ـ باز عرش (بیت ۳۷۵۰):

بازگو ای باز عرش خوش شـکار    تا چه دیدی این زمان از کردگار

۱۰ـ علی، مدرک غیب (بیت ۳۷۵۱):

چشم تو ادراک غیب آموختـه    چشم‌های حاضران بردوختـه

۱۱ـ علیّ مرتضٰی (مصرع اوّل بیت ۳۷۵۷):

راز بگـشا ای علـی مرتـضٰی

۱۲ـ علی، حُسن القضا (مصرع دوم بیت ۳۷۵۷):

ای پس از سوء القضا حسن القـضا

۱۳ـ علی، قرص ماه (ولایت قمریّه) (ابیات ٦۱-۳۷۵۹):

از تو بر من تافت پنهان چون کنـی    بی‌زبان چون «ماه» پرتـو مـی‌زنـی

لیک اگر در گفـت آیـد قـرص مـاه    شـــبروان را زودتـــر آرد بـــه‌راه

از غلـط ایمـن شـوند و از ذهـول    بانگ مه غالب شود بر بانـگ غـول

١٤ـ علی، ضیاء اندر ضیاء (بیت ۳۷٦۲):

ماه بی‌گفـتن چـو باشـد رهنمـا    چون بگوید شد ضیاء اندر ضیاء

۱۵ـ علی، باب مدینه علم (علی باب ولایت محمّدیّه) (بیت ۳۷٦۳):

چون تو بابی آن مدینه علم را　　چون شـعاعی آفتـاب حِلـم را

پیامبر(ص) اشاره به‌حدیث شریف نبوی «**أنا مدینة العلم و علی بابها فمن اراد العلم فلیأت الباب**»[۱].

۱٦ـ علی، باب رحمت (مصرع اول بیت ۳۷٦۵).

باز باش ای باب رحمـت تـا ابـد

۱۷ـ علی، بارگاه ما له کفوا احد (مصرع دوم بیت ۳۷٦۵)

بارگـاه مـا لـه کفـوا احـد

۱۸ـ علی، به‌مثابه خورشید (شیخ کامل) (ابیات ۵-۳۷۷۳):

گفـت فرمـا یـا امیرالمـؤمنین　　تا بجنبد جان به‌تـن در چـون جنـین

چـون جنـین را نوبـت تـدبیر رو　　از سـتاره سـوی خورشـید آیـد او

چون‌که وقت آید که گیرد جان جنین　　آفتـابش آن زمـان گـردد معـین

اشاره به‌ولایت شمشیر علی(ع) به‌خاطر آن‌که از اهل‌بیت است. ولایت قمریّه او را با ولایت شمسیّه حضرت مصطفیٰ(ص) یکسان دانسته است. از سوی دیگر، اشاره می‌کند که شیوخ دیگر همچون ستاره‌اند و علی(ع) همانند خورشید که مظهر «شیخ کامل» است[۲].

۱۹ـ علی به‌مثابه آفتاب ولایت (ولایت شمسیّه):

همچون امام مهدی(عج) در مثنوی معنوی و مقالات شمس. شمس تبریزی نیز در *مثنوی مولوی* به‌آفتاب تشبیه شده است. با تمسّک به‌ولایت علوی، سالک روح سلوک را درمی‌یابد:

این جنین در جنبش آیـد ز آفتـاب　　کافتابش جان همی بخشد شتاب[۳]

جنین (سالک مبتدی) از ستارگان (مرشدان پایین‌تر از ولایت علوی) جز نقش، چیز دیگری کسب نکرده تا زمانی که آفتاب (علی ـ ولایت علوی) بر آن جنین (سالک) بتابد و تربیت حقیقی او آغاز شود.

---

۱. بدیع خراسانی، بدیع‌الزمان محمّد حسن فروزانفر بن شیخ علی بشرویه‌ای: *احادیث مثنوی*، بیت ۱۳٦۱.
۲. مثنوی، شرح کبیر آنقروی، ج ۳، ص ۱۳٦۳.
۳. مثنوی، ابیات ٦-۳۷۷۵.

۲۰ـ پیوند باطنی سالکان با ولایت علوی (بیت ۳۷۷۹):

از ره پنهان که دور از حسّ ماست آفتاب چرخ را بس داده است

منظور از آفتاب، ولایت علوی است

جنین (سالک) از راهی پنهان با آفتاب (ولایت علوی) پیوند می‌یابد که این راه از حیطهٔ حواس ظاهری بیرون است.

۲۱ـ علی به‌مثابهٔ راه ولایت (ابیات ۲-۳۷۸۱):

آن رهی که سرخ سازد لعل را وان رهی که برق بخشد لعل را

وان رهی که پخته سازد میوه را وان رهی که دل دهد کالیوه را

اشاره به‌سورهٔ «العادیات» (۱۰۰) که در شأن امام علی(ع) نازل شده است.

۲۲ـ علی، باز پرافروخته (مصرع اول بیت ۳۷۸۳)

بازگو ای باز پرافروخته

۲۳ـ علی، دست‌پروردهٔ شاه حقیقی جهان هستی (مصرع دوم بیت ۳۷۸۳):

با شه و با ساعدتش آموخته

۲٤ـ علی، باز عنقاگیر شاه (بیت ۳۷۸٤):

باز گو ای باز عنقا گیر شاه ای سپاه اشکن به‌خود، نی با سپاه

۲۵ـ علی، امّتِ واحده (بیت ۳۷۸۵):

امت وحدی یکی و صد هزار باز گو ای بنده بازت را شکار

اشاره به‌آیهٔ «**کَانَ النَّاسُ اُمّة واحِدَةً**»[1] و آیهٔ «**اِنَّ اِبْرَاهِیْمَ کَانَ اُمَّةً قَانِتاً**»[2].

همه خلق بالقوه و بعضا بالفعل تحت ولایت علوی هستند؛ همان ولیّ که خاشع خداوند است.

۲٦ـ علی، بندهٔ خداوند (بیت ۳۷۸٦):

گفت من تیغ از پی حق می‌زنم بندهٔ حقّم، نه مأمور تنم

۲۷ـ علی، شیر حق (مصرع اول بیت ۳۷۸۷):

شیر حقّم نیستم شیر هوا

---

۱. بقره (۲)، آیه ۲۱۳.

۲. نحل (۱٦)، آیه ۱۲۰.

۲۸ـ فعل علی، گواه دین او (مصرع دوم بیت ۳۷۸۷):

فعل من بر دین من باشد گـوا

۲۹ـ علی، مظهر و مصداق صادق اراده و فعل الهی (بیت ۳۷۸۹):

ما رمیت اذ رمیتم در حـراب     من چو تیغم آن زننده آفتاب

مصرع اوّل، اشاره دارد به‌آیه: «**وَ مَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَ لٰکِنَّ اللهَ رَمٰی**»[1].

۳۰ـ علی فانی فالله و باقی بالله (مصرع اوّل بیت ۳۷۹۰):

رخت خود را من زره برداشـتم

۳۱ـ توحید علی، توحید ذاتی صمدانی، نه توحید عددی (مصرع دوم بیت ۳۷۹۰):

غیر حق را من عـدم انگاشـتم

۳۲ـ علی، سایهٔ الهی (مصرع اول بیت ۳۷۹۱):

سایه‌ام من کـه خـدایم آفتـاب

علی(ع) ولایت خویش را از ولایت الهی گرفته است.

۳۳ـ علی، حاجب بارگاه احدیّت (مصرع دوم بیت ۳۷۹۱):

حاجبم من نیستم او را حجـاب

۳٤ـ وجود علی، سرشار از گوهرهای وصال (مصرع اول بیت ۳۷۹۲):

من چو تیغم پر گهرهای وصـال

۳۵ـ علی، حیات‌بخش (مصرع دوم بیت ۳۷۹۲):

زنده گردانم نه کشته در قتـال

۳٦ـ علی، صاحب ذات رفیع‌الدرجات و اخلاق الهی (بیت ۳۷۹۳):

خون نپوشد گوهر تیـغ مـرا     باد از جا کی بـرد میـغ مـرا

اکبرآبادی، شارح مثنوی می‌گوید:

"تیغ و میغ، عبارت از ذات رفیع‌الدرجات حضرت امیرالمؤمنین(ع) است و باد، کنایه از اخلاق نفسانی و گوهر تیغ، عبارت از اخلاق الهی؛ حاصل آن‌که اوصاف نفسانی بر صفات کمالیّه حضرت علی(ع) غالب نمی‌آید"[2].

---

۱. انفال (۸)، آیه ۱۷.

۲. شرح مثنوی، ولی‌الله اکبرآبادی، دفتر اوّل، ص ۳۰۷.

۳۷ـ علی، کوه حلم و صبر و داد (بیت ۳۷۹٤):

که نیم کوهم ز حلم و صبر و داد کـوه را کـی در ربایـد تنـدباد

۳۸ـ هستی علی از بنیاد شاه حقیقی (بیت ۳۷۹۷):

کوهم و هستی من بنیـاد اوسـت ور شوم چون کاه، بادم باد اوست

۳۹ـ سردار وجود علی، عشق احد (بیت ۳۷۹۸):

جـز بـه‌بـاد او نجنبـد میـل مـن نیست جز عشق احد، سرخیل من

٤۰ـ علی، کاظم غیظ (بیت ۳۷۹۹):

خشم بر شاهان شـه و مـا را غـلام خـشم را هـم بـسته‌ام زیـر لگـام

٤۱ـ علی، غرق نور (مصرع اول بیت ۳۸۰۱):

غرق نورم گرچه شد سـقفم خـراب

٤۲ـ علی، گلشن الهی (مصرع دوم بیت ۳۸۰۱):

روضه هستم گرچه گـشتم بـوتراب

٤۳ـ احب الله، نام علی (بیت ۳۸۰۳):

تـا احـب الله آیـد نـام مـن تا که ابغض لله آید کام من

٤٤ـ بخشش علی، مصداق اعطالله (مصرع اول بیت ۳۸۰٤):

تا کـه اعطـالله آیـد جـود مـن

٤٥ـ امساک علی، مصداق امسک لله (مصرع دوم بیت ۳۸۰٤):

تا که امسک لله آیـد بـود مـن

ابیات ۳۸۰۳ و ۳۸۰٤، مقتبس است از حدیث «**من اعطی لله و منع لله و ابغض لله و انکح لله، فقد استکمل الایمان**». هرکس برای خدا ببخشد و برای خدا امساک کند و برای خدا دوست بدارد و برای خدا دشمن بدارد و برای خدا ازدواج کند، همانا ایمانش کمال یافته است»[۱].

٤٦ـ وجود علی، سراسر از برای خدا (مصرع دوم بیت ۳۸۰۵):

جمله لله‌ام نـیم مـن آنِ کـس

۱. بدیع خراسانی، بدیع‌الزمان محمّد حسن فروزانفر بن شیخ علی بشرویه‌ای: *احادیث مثنوی*، ۱۳٦۱ هـ ش، ص ۳۷.

اراده علی(ع) در اراده حق، فنا و بقا یافته است.

٤٧ـ عمل علی از برای حق، حاصل علم شهودی او از باری تعالی (بیت ۳۸۰٦):

و آنچه لله می‌کنم تقلید نیست     نیست تخییل و گمان، جز دید نیست

علم علی(ع) علم شهودی است، نه علم حصولی.

٤٨ـ دست علی بسته بر دامان حق (بیت ۳۸۰۷):

ز اجتهاد و از تحرّی رسته‌ام     آستین بر دامن حق بسته‌ام

٤٩ـ وجود علی ملکوت لاهوت و شاهد مدار حق تعالی (بیت ۳۸۰۸):

گر همی پرم همی بینم مطار     ور همی گردم همی بینم مدار

۵۰ـ علی، صاحب ولایت قمریّه و حضرت حق ولی مطلق شمسیّه (مصرع دوم بیت ۳۸۰۹):

ماهم و خورشید پیشم پیشوا

۵۱ـ علی، دروازهٔ علم الهی (مصرع اول بیت ۳۸٤۱):

اندرآ من در گشادم مر ترا

هرکس خواهان مرتبهٔ اعلای وصال حق تعالی باشد، باید از باب ولایت علی(ع) وارد شود. اشاره به‌حدیث نبوی در شأن امیرالمؤمنین علی(ع): «**أنا مدینة العلم و علی بابها، فمن اراد المدینه و الحکمه فلیأتها من بابها**»؛ من شهر دانشم و علی دروازه آن، هرکه بخواهد بدین شهر و فرزانگی درآید، باید از دروازه آن درآید[1].

۵۲ـ علی، بخشندهٔ گنج‌های جاودان به‌پیروان وفادار ولایت علوی (بیت ۳۸۲۳):

پس وفاگر را چه بخشم تو بدان     گنج‌ها و ملک‌های جاودان

۵۳ـ علی، خواجهٔ روح (بیت ۳۹٤۲):

لیک بی‌غم شو شفیع تو منم     خواجهٔ روحم، نه مملوک تنم

۵٤ـ علی، رادمرد رادمردان (بیت ۳۹٤۳):

پیش من این تن ندارد قیمتی     بی‌تن خویشم فتی ابن الفتی

۵۵ـ علی، راهنمای امیران و ثمربخش درخت خلافت (ابیات ۷–۳۹٤٦):

---

۱. بدیع خراسانی، بدیع‌الزمان محمّد حسن فروزانفر بن شیخ علی بشرویه‌ای: *احادیث مثنوی*، ۱۳٦۱ ه ش، ص ۳۷.

زان به‌ظاهر کوشد اندر جاه و حکم　　تـا امیـران را نمایـد راه و حکـم
تـا امیـری را دهـد جـانی دگـر　　تـا دهـد نخـل خلافـت را ثمـر

۵٦ـ علی با خوی الهی، ترازویی در عدالت و درستی (مصرع اول بیت ۳۹۸۱):

«تو ترازوی احد خود بوده‌ای»

۵۷ـ ولایت علی، میزان ولایت همه والیان نور (مصرع دوم بیت ۳۹۸۱):

«بل زبانه هر تـرازو بـوده‌ای»

۵۸ـ نور ولایت علی، نشأت‌گرفته از نور ولایت مطلقه حضرت حق (بیت ۳۹۸۳):

من غلام آن چراغ چـشم جـو　　که چراغت روشنی پذرفت ازو

۵۹ـ علی، گوهر دریای نور حضرت حق (بیت ۳۹۸٤):

من غلام موج آن دریای نـور　　که چنین گوهر برآرد و ظهور

مولانا در دفتر ششم مثنوی معنوی، امام حسین(ع)، سالار شهیدان و اهل‌بیت را شاهان دین و عاشورا را روز عزای جان و برتر از قرنی معرفی می‌کند.

وی عشق به‌امام حسین(ع) را در ادامه عشق به‌پیامبر(ص) دانسته، همچنان‌که عشق به‌گوش، عشق به‌گوشواره را در پی دارد. (ابیات ۹۲–۷۹۰):

روز عاشورا نمی‌دانـی کـه هـست　　ماتم جانی که از قرنـی بـه اسـت
پیش مؤمن کی بود این غصّه‌خوار　　قدر عشق گوش، عـشق گوشـوار
پـیش مـؤمن مـاتم آن پـاک روح　　شهره‌تر باشد ز صـد توفـان نـوح

مولانا در ادامه، روح امام حسین(ع) را روح سلطانی؛ یعنی همان روح قدسی و اعلی مرتبهٔ ارواح توصیف می‌کند. (ابیات ۸–۷۹۷):

روح سـلطانی ز زنـدانی بجـست　　جامه درّانیم و چون خـاییم دسـت
چون‌که ایشان خسرو دین بوده‌اند　　وقت شادی شد چو بشکستند بنـد

لذا به‌قول مرحوم استاد جلال‌الدّین همایی:

"اساس تشیّع که معرفت علی(ع) و خاندان رسول(ص) باشد، در روح مولوی کاملاً رسوخ داشت. همان‌گونه که در روح بسیاری از علما و بزرگان اهل‌سنّت و

جماعت و حتّی ائمّهٔ اربعه وجود داشت، امّا در پردهٔ تعصّبات جاهلی و سیاست‌های شوم پوشیده شده است"[۱].

هریک از دفاتر شش‌گانه *مثنوی مولوی*، شامل دوازده داستان بلند (Discourse) و در مجموع ۷۲ داستان است.

تکرار عدد دوازده در شش دفتر *مثنوی معنوی*، اتّفاقی نیست، بلکه اشارتی به‌دوازده امام از اهل‌بیت نبوت و رسالت است و عدد ۷۲ اشاره به‌شهدای کربلاست که در سماع مولویّه نیز از آنان به‌نام «شهدای دشت کربلا» یاد می‌شود. در مقبرهٔ حضرت مولانا در قونیه نیز نام چهارده معصوم در گرداگرد سقف حکّ شده است که به‌وضوح، بیانگر تشیع حضرت مولانا، جلال‌الدّین محمّد بلخی خراسانی است.

مطالب ارائه شده در این نوشتار، استقصاء و استقراء کامل نیست، بلکه نمونه‌ای از دیدگاه مولانا در بخش‌هایی از مثنوی است، وگرنه در دیوان کبیر و دیگر آثار مولوی، مطالب بسیاری در باب ولایت علی[ع] بیان شده است.

---

۱. جلال‌الدّین همایی: *مولوی چه می‌گوید*، ص ٥٦.

# مولانا و شمس

**قمر غفّار*[*]**

یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که در زندگی مولانا جلال‌الدّین رومی هنوز درپرده‌ای از ابهام باقیمانده و کمتر مورد کند و کاو قرارگرفته، رابطهٔ شمس با مولاناست. هر آن‌چه در این ارتباط نوشته شده، مقتبس از روایاتی است که توسّط افلاکی در *مناقب‌العارفین*، سلطان ولد در *مثنوی ولدنامه*، فریدون سپهسالار در *زندگی‌نامه مولانا* جلال‌الدّین مولوی، ابن بطوطه در *سفرنامهٔ*، مولانا نورالدّین عبدالرّحمان جامی در *نفحات‌الانس* و دولتشاه در *تذکرةالشعراست*. آنچه توسّط افراد فوق هم ارائه شده ضمن این‌که همه برمی‌گردد به‌یک منبع که آن هم قدیمی‌ترین آن‌هاست، این گفته‌ها گاه خالی از مبالغه هم نیست چون اغلب به‌روایات و نقل قول‌های مردم عام توجّه صورت گرفته که قطعاً روایات و نقل قول‌های عامه خالی از مبالغه نیست.

گفته‌های سلطان ولد فرزند ارشد مولانا در *مثنوی ولدنامه* بیشتر می‌تواند ملاک و معیار نزدیک به‌حقیقت قرارگیرد، نظر به‌چند علّت: اوّل این‌که وی در آغاز مصاحبت مولانا با شمس تقریباً در سن نسبتاً مناسبی قرار داشته و تا حدّی مصاحب و محرم آنان در حالات عادی بوده است. دوم این‌که پس از غیبت اوّل شمس، وی شخصاً از سوی پدر در رأس گروه بیست نفری به‌دمشق فرستاده می‌شود تا شمس را به‌قونیه برگرداند. به‌همین اساس روایات سلطان ولد در *مثنوی ولدنامه* تا حدّ قابل ملاحظه‌ای مقرون به‌حقیقت و خالی از مبالغه و هر نوع شائبه و اغراض و منافع است. وقتی میان نوشته‌های سلطان ولد و افلاکی مقایسه صورت گیرد، به‌خوبی دریافته می‌شود که سخن

---

* رئیس بخش فارسی جامعهٔ ملّیّهٔ اسلامیّه، دهلی‌نو.

وی برخلاف افلاکی همراه با واقع‌بینی و خالی از گزافه‌گویی است. درحالی‌که از روی احساسات و عواطف پدر فرزندی باید چنین می‌بود که چنین نبوده، هرگز راه خلاف را نپیموده است.

به‌هرصورت قسمت عمدهٔ رابطهٔ مولانا با شمس هنوز در هاله‌ای از ابهام باقیمانده که نیاز به‌زمان، تحقیق و پژوهش دوام‌دار و محقّقانه دارد تا قسمت زیادی از این ابهامات روشن و واضح گردد.

گرچه مثنوی، شمسیات مولانا با آن حجم عظیم وبی مانندش و سایر آثار مولانا مهم‌ترین منبع و مأخذ در زمینهٔ تحقیق و تفحّص بوده، ولی متأسّفانه آثار مولانا تا همین امروز حدّاقلّ از این دیدگاه به‌صورت جامع و کامل، با دید محقّقانه مورد بازبینی و تحقیق قرار نگرفته است:

هرکسی از ظنّ خود شد یار من		از درون من نجست اسـرار مـن

**شمس کیست؟**

در قسمت نزول شمس به‌قونیه و نخستین برخورد او با مولانا در دمشق، همهٔ منابع گذشته و جدید تقریباً متّفق‌القول هستند، شاید یکی از علل این اتّفاق نظر این باشد که منبع اصلی همهٔ روایات همانا افلاکی است، بدون این‌که مؤلّفان تذکره‌ها و کتب تاریخ خود به‌پژوهش و تحقیق اقدام نموده باشند.

شمس‌الدّین محمّد بن علی بن ملک‌داد از مردم تبریز بود. دولتشاه سمرقندی صاحب *تذکرةالشعرا* او را فرزند جلال‌الدّین حسن معروف به‌نومسلمان از نژاد بزرگ امید که در سال‌های ۶۱۸-۶۰۷ هجری حاکمیّت در الموت را داشته، می‌داند.

افلاکی در چند جای از *مناقب‌العارفین* شمس‌الدّین را شاگرد و مرید شیخ ابوبکر سلّه‌باف می‌داند ولی از چگونگی دوران شاگردی و مریدی شمس نسبت به‌شیخ ابوبکر زنبیل‌باف نه افلاکی و نه هم سایر منابع اطّلاعی درست به‌دست نمی‌دهند. فقط همین‌قدر هست که شمس در یکی دو جا از مقالاتش اشاره دارد به‌این‌که:

"جمله ولایت‌ها ازو یافته تا بدین مرتبه رسیده است".

مولانا نورالدّین عبدالرّحمان جامی در *نفحات‌الانس* شمس‌الدّین تبریزی و فخرالدّین عراقی را از تربیّت‌یافتگان بابا کمال خجندی، از خلفای نجم‌الدّین کبری یا نجم‌الدّین دایه به‌حساب می‌آورد. این روایت نسبت به‌عراقی قدری مشکل به‌نظر می‌رسد چون عراقی بیست و پنج سال در خدمت شیخ زکریای مُلتانی در هند طی مقامات نموده است.

بعضاً هم شمس را مرید و تربیّت یافته رکن‌الدّین سجاسی می‌دانند که شیخ اوحدالدّین کرمانی نیز نزد همین رکن‌الدّین سجاسی تربیّت و ارشاد یافت که ازنظر تاریخی اشکالی دیده نمی‌شود.

شمس‌الدّین قبل از این‌که وارد مجالس مولانا گردد، گاه مکتب‌داری، گاه غیبت و گاه هم مدّت‌ها را به‌ریاضت و عبادت سپری می‌نموده است. از همین جهت است که او را شمس پرنده یا کامل تبریزی می‌گفتند.

باری در سفر بغداد میان شمس و شیخ اوحدالدّین کرمانی دیدار و بحثی صورت می‌گیرد. شمس از شیخ می‌پرسد "در چیستی؟ گفت ماه را در طشت آب می‌بینم. فرمود: اگردنبل در گردن نداری چرا در آسمان نمی‌بینی؟"

شمس به‌همه قیودات زندگی و جهان مادی پشت پا زد، جهان با همه پهنایش برای او تنگ می‌نمود، به‌همین خاطر در هیچ‌مکانی استقرار نمی‌یافت. شمس تقریباً بیشتر شهرهای آن روزگار را زیر پا گذاشت تا شاید محلّی برای استقرار یابد، امّا نه مثل این‌که در دنیا محلّی برای بیتوته کردن او نبود. همین بود که باز به‌سیر و سیاحت می‌پرداخت و دیوانه‌وار دنبال گم‌شده خود می‌گشت.

در آن ایّام که خود فروشی، خود برتربینی، تملّق و تظاهر به‌زهد و ریا سرمایهٔ اصلی زندگی را تشکیل می‌داد، شمس با نفرت و بدبینی نسبت به‌آن درحالی‌که به‌روی همهٔ این‌ها تف می‌انداخت، حدود مسجد و خانقاه را که در حقیقت پایگاه اصلی تظاهر و ریا شده بود، رعایت نمی‌کرد، همین امر باعث می‌شد که دیگران گاه و بی‌گاه نسبت به‌او ظنین شده او را طعن و لعن دهند.

شمس در فضای آزاد و بی‌کران بال و پر همّت می‌گشاد و به‌تعلیم و تربیه که همراه با حدثنا و قال مقال بود کوچکترین باور و اعتنایی نداشت. او برخلاف علمای زمان

خود عقیده داشت که "هرکس باید از خود چشمهٔ زایندهٔ دانش باشد و اندیشه. قطره مثال را به‌دریای بی‌پایان و خشک ناشونده کمال متّصل سازد".

چنان‌چه در جلسه‌ای از علما و شیوخ که بحث داشتند، شمس درحالی‌که به‌مراقبه نشسته بود فریاد برآورد "تا کی از این حدیث‌ها می‌نازید، یکی از شما از حدثنی قلبی عن ربّی نگوید. این سخنان که می‌گویید سخنان مردم آن روزگار است که هریکی در مسند مردی نشسته بودند و از خویشتن معانی می‌گفتند. چون مردم این عهد شمایید اسرار و سخنان شما کو؟"

شمس با همین عقیده و تفکّر بود که مولانا را از خواندن کلمات و آثار بهاءالدّین پدر باز داشت و از مولانا خواست به‌مطالعهٔ اسرار عالم گرم شود نه گفتار قید مانند این و آن.

**نخست دیدارمولانا با شمس**

نخستین برخورد شمس و مولانا را اکثر منابع با همان قصّه و سؤال شمس از مولانا که چرا با یزید چنین گفت و پیامبر اسلام چنین، می‌آغازند. به‌هر صورت باید به‌آغازی از نخستین رویارویی این دو شیر بی‌نظیر میدان باور داشت چه آن محل به‌قول افلاکی بازار پنبه‌فروشان و چه به‌گفتهٔ محی‌الدّین مؤلّف *الکواکب‌المضیه* که مولانا با جمعی از طالبان علم مصروف درس و تعلیم بود که شمس وارد گردید و پرسید این چیست؟ مولانا گفت این علم قال است و شمس کتب را در حوض انداخت پس از ناراحتی مولانا و یاران با عالم حال خشک آن‌ها را از آب بیرون آورد و در برابر سؤال مولانا که پرسید این چیست؟ گفت علم حال.

و چه روایت دولتشاه را بپذیریم که شیخ رکن‌الدّین سجاسی پیر ومرشد شمس وی راگفت به‌روم برو که در آنجا سوخته‌ای است و آتش درنهاد او می‌باید زد که او نیز آتش به‌دل جهانی خواهد زد. شمس روی به‌روم نهاد و در شهر قونیه مولانا را دید با جمعی از موالی که در رکاب اویند. از مولانا پرسید "غرض از مجاهدت و تکرار علم چیست؟ مولانا گفت روش سنّت و آداب شریعت. شمس گفت، این‌ها همهٔ ظاهر علم است که به‌معلوم رسی" و بیت معروف سنایی را خواند:

علم کـز تـو تـو را بنـستاند جهل از آن علم به‌بود بسیار

و مولانا را با این سخن خود سخت متحیّر ساخت.

و چه هم به‌روایت ابن بطوطه در *سفرنامهٔ* او توجّه کنیم و قصهٔ حلوافروش و دادن قطعه حلوا به‌مولانا و تغییر حال مولانا با خوردن حلوا. قطعهٔ حلوای که به‌مولانا داد و به‌دیگران بنداد که منظور ابن بطوطه خضر را می‌رساند که در لباس حلوافروش خود را به‌مولانا نمایاند.

وقتی به‌روایات فوق توجّه می‌کنیم درمی‌یابیم که روایت افلاکی در *مناقب‌العارفین* و دولتشاه در *تذکرةالشعرا* تقریباً یکی ولی اختلاف در نحوهٔ سؤال است که شمس از مولانا می‌پرسد. ولی روایت دولتشاه ضعیف‌تر می‌نماید، چون مولانا با همهٔ عظمت و کسی که آن‌همهٔ درس و تعلیم دیده و از سوی برهان‌الدّین محقّق ترمذی اجازهٔ تدریس و ارشاد یافته بعید است که در برابر چنین سؤال ساده و کوچکی متحیّر و از خودبی‌خود گردد؟

روایت ابن بطوطه هم که به‌قول خودش از زبان راویان و مردم عادی نقل می‌نماید بطلان آن امری حتمی است. در غیر آن هیچ‌یکی نه از متقدّمان ونه هم از متأخّران این روایت ابن بطوطه را تکرار ننموده است.

با دقّت بیشتر مشخّص می‌گردد که روایت افلاکی نیز چون دولتشاه خالی از ضعف نیست. چون مولانا در آن سن و سال که تقریباً پنجاه سال دارد و آن‌همه گرم و سرد تصوّف و عرفان را چشیده و کرسی ارشاد و تدریس یافته از چنین سؤال ساده‌ای که هر شاگرد و مریدی ممکن است با آن روبه‌رو گردد، این‌گونه از خودبی‌خود و متغیّر گردد؟

ولی این امر مسلّم و قطعی است که مولانا با شمس نخستین دیدار را داشته چون هم از مقامات شمس این موضوع برمی‌آید و هم در آن زمان مولانا تقریباً هفت هشت سال را در حلب و شام مقیم بوده است.

افلاکی می‌آورد که «روزی در میدان دمشق مردی با نمد سیاه و کلاه نمدی» به‌مولانا نزدیک می‌شود و دستش را گرفته می‌گوید: «ای صراف عالم ما را دریاب» و آن شخص شمس بود.

در مقلات شمس هم می‌خوانیم "به‌حضرت حق تضرّع می‌کردم که مرا با اولیا خود اختلاط ده و هم صحبت کن به‌خواب دیدم که مرا گفتند تو را با یک ولی هم صحبت کنیم، گفتم کجاست آن ولی؟ به‌شب دیگر خواب دیدم که گفتند، در روم است الخ..."

تشنه می‌گوید که کـو آب گـوار     آب هم گوید که کوآن آب خـوار

سلطان ولد پسر ارشد مولانا و صاحب مثنوی *ولدنامه* در ارتباط نزدیکی مولانا با شمس می‌گوید:

"عشق مولانا به‌شمس چون جستجوی موسٰی است به‌خضر که با داشتن مقام نبوت و رسالت و رتبهٔ کلیم اللهی باز هم مردان خدا را طلب می‌کرد. مولانا به‌اتمام کمال و جلال در طلب اکملی روز می‌گذراند تا این‌که شمس را که از مستوران قباب غیرت بود به‌دست آورد و مرید وی شد و سر در قدمش نهاد و یک‌باره در انوار او فانی گردید و او را به‌خانهٔ خویش خواند".

و این‌گونه ادامه می‌دهد:

غـــرضِ از کلـــیم مولاناســـت     آن‌که او بی‌نظیـر و بـی‌همتاسـت
آن‌که چون او نبود کس بـه‌جهـان     آن‌که بود از جهان همیشه جهـان
آن‌کـه انـــدر علـــوم فـــایق بـــود     بـــه‌ســـری شـــیوخ لایـــق بـــود
مفتیـــان گزیـــده شـــاگردش     همه صف‌هـا زده ز جـان گـردش

از ابیات مثنوی ولدی برمی‌آید که مولانا از آغاز عاشق مردان حق بوده و به‌بزرگی و نشان کاملان و واصلان آشنایی داشته و چون شمس‌الدّین را دید آن نشانه‌ها و تازگی‌ها که دیدار و اتّصال به‌دریای بی‌کرانه جمال آن معشوق لطیف است در چهره‌ای جذّاب و دلفرب او دید و از گرمی و گیرایی نفس او دانست که با معدنی دلفریب و کان دلربا پیوند یافته است و دست از دل و جان برداشت و سر در قدمش نهاد و آن عشق بی‌چون و شور پرده در که سالیان دراز درنهاد مولانا مستور و فرصت ظهور را مستهز بود، تاب مستوری نیاورد و سر از روزن جان آن عاشق پارسا صورت و صوفی مفتی شکل برآورد و نوای بی‌خودی و شورمستی در عالم انداخت و صلای عشق درداد که:

بشنو از نی چون حکایت مـی‌کنـد     وز جـدایی‌هـا شـکایت مـی‌کنـد

کـز نیـستان تـا مـرا ببریـده‌انـد     وز نفیـرم مـرد وزن نالیـده‌انـد
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق     تـا بگـویم شـرح درد اشـتیاق

مولانا که تا آن‌روز خلق بی‌نیازش می‌شمردند عملاً نیازمند دامن شمس گردید. با وی به‌خلوت نشست و چنان‌که در دل بر خیال غیردوست بسته داشت در خانه بر آشنا و بیگانه ببست و آتش استغنا در محراب و منبر زد و ترک مسند تدریس و کرسی وعظ گفت. در خدمت پیر زانوی عشق بر زمین نهاد و با همه استادی نوآموز گشت. همچنان موسٰی با کلیم اللهی مرید خضر شد.

افلاکی نخستین خلوت و دورهٔ تنزیه مولانا با شمس را چهل روز و در جای دیگر سه ماه می‌داند.

سلطان ولد دوران خلوت آن دو قلّه را این‌گونه وصف می‌نماید:

ناگهان شمس دین رسید بـه‌وی     گـشت فـانی ز تـاب نـورش فـی
از ورای جهـان عـشق آواز     برسـانید بـی‌دف و بـی‌سـاز
شـرح کـردش ز حالـت معـشوق     تـا کـه سـرّش گذشـت از عیـوق
گفـت ارچـه بـه‌بـاطنی تـوگرو     بـاطن بـاطنم مـن، ایـن بـشنو
سـرّ اسـرار و نـور انـوارم     نرسـند اولّیـا بـه‌اسـرارم
عـشق در راه مـن بـود پـرده     عشقِ زنده‌ست پـیش مـن مـرده
دعـوتش کـرد در جهـان عجـب     که ندید آن به‌خواب ترک و عرب
شـیخ اسـتاد گـشت نوآمـوز     درس خواندی به‌خـدمتش هـرروز
منتهـی بـود مبتـدی شـد بـاز     مقتـدا بـود مقتـدی شـد بـاز
گرچـه در علـمِ فقـر کامـل بـود     علم نـو بـود کـان بـه‌وی بنمـود

این شمس کی بود، و با چه فسونی توانست مولانا را با آن‌همه عظمت و علم و تدبیر شیفته و فریفتهٔ خود سازد؟ به‌حدّی که از همه کس و همه چیز برید. مجلس وعظ را کنار نهاد و به‌جای کرسی تدریس به‌مجلس سماع و رقص نشست و چرخیدن و شور مستی آغاز کرد. به‌جای قیل و قال مدرسه و بحث و فحص غرق نغمهٔ جانسوز نی و ترانه دلنواز رباب گردید.

هرچند جریان چلّه‌نشینی و خلوت‌گزینی مولانا با شمس در پردهٔ اسرار باقیمانده:

هرکه را اسرار حق آموختنـد مُهر کردند و دهانش دوختند

ولی همهٔ راویان ومنابع بر این باورند که مولانا پس از چلّه‌نشینی و خلوت‌گزینی با شمس دیگر مولانای دیروز نه که مولوی امروز گردید.

هنگامی که آفتاب شمس بر مشرق جان مولانا تافت، عشق و از خود بی‌خودی در دل او کارگر افتاد و شمس را به‌مرجع پیری، ارشاد و رهبری خود گزید. به‌اشارهٔ شمس به‌سماع درآمد در آن حالت بیش از آن حالات و تجلیّات که از پرهیز، زهد و عبادت می‌دید در صورت سماع بر او جلوه‌گر شد، چنان‌که سلطان ولد در *ولدنامه* می‌گوید:

پیشتر از وصل شمس‌الـدّین ز جـان بـود در طاعـت زر و زان و شـبان

سال و مـه پیوسـته آن شـاه گـزین بـود مـشغول علـوم زهـد و دیـن

آن مقامـاتش از آن ورزش رسـید بـا تقـی و زهـد ره مـی‌آفریـد

اندر آن مظهـر بُـدش جلـوه ز حـق هر دمی می‌برد از حق نو سـبق...

شد سماعش مـذهب ورای درسـت از سماع اندر دلش صـد بـاغ رُسـت

مولانا در مطلع انوار شمس مستغرق گشته از یاران و شاگردان منقطع گردید و براساس روش مکشوفه خویش که کمال در صحبت مردان کامل است:

علم آمـوزی طریـق قـولی اسـت حرفت آموزی طریقش فعلی است

دانـش آن را سـتاند جـان ز جـان نـه ز راه دفتـر و نـه از بیـان

*

چون‌که مؤمن آیینهٔ مؤمن بود روی او ز آلـودگی ایمـن بـود

یار آیینه‌ست جان را در حَـزَن بر رخ آیینه‌ای جـان دم مـزن

مولانا دست تمنّا در دامن صحبت شمس محکم کرد و هرچه داشت، از دار و ندارش همه را نثار قدوم شمس می‌کرد. این وضع خامان، شاگردان و اطرافیان مولانا را خوش نمی‌افتاد. آنان با دیدگاه غرض‌آلود، شمس را با ناآگاهی، مردی لاابالی و دور از دایرهٔ معرفت می‌شمردند. خوار و بی‌مایه‌اش می‌پنداشتند. اهل قونیه، اکابر، زهّاد و علما همه برآشفتند و از در مخالفت، تغییر شیوهٔ مولانا را ناپسند و غیرمفید خواندند. و شکایت آغاز نمودند:

گفته بـاهم کـه شـیخ مـا ز چـه رو پـشت بـر مـا فگنـد ز بهـر چـو او

مـا همـه نامـدار ز اصـل و نـسب از صـفر در صـلاح و طالـب رب

بنـــدهٔ صـــادقیم در رهِ شـــیخ    مـا همـه عاشـقیم در رهِ شـیخ
شده مـا را یقـین کـه مظهـر حـق    اوسـت بـی‌مثـل و زو بـریم سـبق
همـه از وعـظ او چنـین گـشتیم    در دل غیرمهـــر او کـــشتیم
همـه چـون بـاز صـیدها کـردیم    صـــیدها را بـــه‌شـــاه آوردیـــم
شـد زمـا شـیخ در جهـان مـشهور    دوسـتش شـاد و دشـمنش مقهـور
چه کس است این‌که شـیخ مـا را او    بـرد از مـا چوبـک کهیـرا جـو

مریدان، شاگردان و تمام مردم قونیه در سرزنش و خشم یکی شده، ولی مولانا غرق در دریای عشق و معرفت، کوچکترین توجّهی به‌آن‌چه در اطراف او می‌گذشت، نداشت. بیشتر از پیش شمس پرستی می‌کرد، چنان‌چه روزی جلال‌الدّین قراطای به‌خاطر افتتاح مدرسهٔ خود مجلس عظیم برپا داشته تمام شیوخ، اعیان، و اکابر را دعوت نمود مولانا شمس‌الدّین بنوی هم در آن جمع بود. با غرور نشسته بود روی به‌مولانا نموده پرسید: صدرچه جای راگویند؟

مولانا فرمود صدر علما در میان صُفّه است و صدر عرفا در کنج خانه و صدر صوفیان برکنار صُفّه و در مذهب عاشقان صدر کنار یاراست. همانا برخواست و کنار شمس نشست. همان روز بود که شمس مشهور مقهور قونیه گردید و خشم و غضب معاندان چندین برابر.

چون دشمنی و عداوت مردم قونیه از حدّ قونیه را به‌سوی دمشق ترک گفت. (پنجشنبه ۲۱ شوّال ۶۴۳ هـ).

مولانا پس از غیبت شمس چون ماهی در طلب آب می‌سوخت و پی هم قاصد و پیام می‌فرستاد تا شمس دوباره برگردد. غزلیّات سوزناک او در این مدّت به‌شدّت درد جدایی شمس را واگویه می‌کند:

بـه‌خـدایی کـه در ازل بـوده‌سـت    حـیّ و دانـا و قـادر و قیّـوم
نور او شمع‌هـای عـشق افروخـت    تا که شـد صـد هـزار سـر معلـوم
از یکـی حکـم او جهـان پـر شـد    عاشق و عـشق حـاکم و محکـوم
در طلــسمات شــمس تبریــزی    گـشت گـنج عجـایبش مکتـوم
که از آن دم که تـو سـفر کـردی    از حلاوت جـدا شـدم چـون مـوم
همه شب همچو شمع مـی‌سـوزم    ز آتشش جفت وز انگبین محـروم

در فـــراق جهـــانِ تـــو مـــا را　　جسم ویران و جان از او چون بـوم

**بازگشت شمس به‌قونیه**

غیبت شمس از قونیه تقریباً پانزده ماه بود. این‌که دولتشاه می‌گوید در این مدّت شمس به‌تبریز رفت و مولانا نیز برای آوردن او به‌تبریز رفت کاملاً بی‌اساس است.

پس از غیبت شمس مولانا آنانی را که باعث رنجش، غیبت و ترک شمس از قونیه شده بودند پس از توبه و لابهٔ بسیار، بخشید.

مولانا سلطان ولد را همراه پیام در معیّت بیست نفر به‌دمشق فرستاد:

بروید ای حریفـان بکـشید یـار مـا را　　بـه‌مـن آورید آنـک صـنم گریـز پـارا

به‌بهانه‌های شرین به‌ترانه‌هـای مـوزون　　بکشید سوی خانه مه خوب خوش لقا را

اگـر او بـه‌وعـده گویـد دم دگـر بیـایم　　همه وعده مکر باشد، بفریبـد او شـما را

سلطان ولد و همراهان پس از جستجوی بسیار شمس را در گوشهٔ خلوت یافتند. سلطان ولد پیام و تحایف مولانا را تقدیم شمس کرد. شمس گفت: مولانا با اینها می‌خواهد ما را بفریبد فقط پیامش ما را کافی است. همین است که دوباره برمی‌گردد به‌قونیه (۶۴۴ ه).

مولانا با آمدن شمس دوباره شگفت و حسودان و عاملان رنجش و غیبت شمس را بخشید.

قونیه دوباره محلّ سماع سرور و شادمانی گردیده باری دیگر چون بهاران سبز و با طراوت شد.

مولانا فرجی هندی پوشید و کلاهی از پشم عسلی. دستار را شکرآویز پیچید و دستور داد رباب را شش تاره کنند. باز بنیاد سماع نهاد و شور غوغای عاشقان همه جا را پرساخت. طبعاً چنین وضعیتی، با افراط، شور و وجد بیشتر از قبل، به‌ذوق خیلی از آدم‌ها جور درنمی‌آمد. اغلب فقها، متشرّعین و آدم‌های اهل ظاهر این عمل مولوی را ناپسند خوانده زشت و حرام می‌دانستند. خصوصاً که عامل آن هم مردی چون مولانا که صاحب مسند فقاهت، کرسی و منبر امامت و درجه پیشوایی و ارشاد دارد.

بازتوطئهٔ دیگر طرّاحی شد به‌ویژه این‌که این بار می‌دیدند خلوت‌های مولانا با شمس بیشتر شده و گاه حتّی شمس از ورود مریدان نزد مولانا نیز جلوگیری می‌کرد.

هرچند این بار شمس پایبند ازدواج گردیده، کیمیا خاتون یک تن از زنان حرم مولانا را به‌زنی گرفته، ولی شدّت یافتن اختلاف و بدبینی‌ها رفته رفته به‌جایی رسید که شمس باید این بار مولانا را برای ابد رها می‌کرد. خصوصاً این‌که این بار علاءالدّین پسر کوچک مولانا نیز در توطئه علیه شمس شریک گردیده بود.

**غیبت واستتاردوم شمس**

بنابه روایت مثنوی ولدی چون معاندان و مخالفان شمس به‌کین وی کمربستند شمس مجبور قونیه را ترک نماید و باید این بار به‌جایی می‌رفت که دیگر هرگز خبری از او نمی‌شد. سلطان ولد این موضوع را این‌گونه تصریح می‌کند:

باز چون شمس دین بدانست این — که شدند آن گروه پر از کین
آن محبّت برفت از دل‌شان — باز شد دل زبون آن گلشان
نفس‌های خبیث جوشیدند — باز در قلع شاه کوشیدند
گفت شه با ولد که دیدی باز — چون شدند از شقا همه دمساز
که مرا از حضور مولانا — که چون او نیست هادی و دانا
فکنندم جدا و دور کنند — بعد من جمله کان سرور کنند
خواهم این بار کانچنان رفتن — که نداند کسی کجایم من
همه گردند در طلب عاجز — ندهد کس ز من نشان هرگز

غیبت دوم شمس بیشتر درپرده‌ای از اسرار باقیمانده است. هر آنچه از آن می‌دانیم و منابع از آن ذکر کرده‌اند تقریباً مختلف و گاه متناقض یکدیگر است. مثلاً افلاکی ازسلطان ولد روایت می‌کند که: «شمس دربندگی و خلوت با مولانا نشسته بود از بیرون به‌اشارتی او را خواستند و شمس مولانا را گفت به‌کشتنم می‌خوانند بعد از توقّف بسیار پدرم فرمود «اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ تَبٰرَكَ اللهُ»[1] مصلحت است. گویند هفت کس، ناکس، عنود و حسود در این ماجرا دخیل بودند آنها کاردی را برآوردند و به‌شدّت به‌پیکر شمس فروبردند و شمس نعرهٔ بزد که آن هفت همگی بی‌هوش شدند، وقتی به‌هوش

---

۱ اعراف (۷)، آیه ٥٤.

آمدند غیر از چند قطره خون چیزی بیش ندیدند. وقتی خبر به‌حضرت مولانا رسید گفت «**یَفْعَلُ اللهُ مَایَشآءُ**»[۱] و «**یَحْکُمُ مَایُرِیْد**»[۲].

مولانا جامی درست همین قول را می‌آورد گویا او نیز چون سایرین این روایت را از افلاکی گرفته است. جمع‌کثیری از کتب تذکره نیز جریان را به‌همین شیوه می‌آورند.

دولتشاه سمرقندی از قول مردم قونیه می‌گوید، که "جمعی از یکی از فرزندان مولانا خواستند تا دیواری بر شمس انداخت و او هلاک گردید". این قول دولتشاه در هیچ‌یک از منابع دیگر نیامده است که عدم صحت آن قطعی به‌نظر می‌رسد.

از جانبی قول افلاکی و جامی هم خالی از مشکل نیست. وقتی شمس می‌دیده که او را به‌کشتن می‌خواهند چگونه خود رفته و باز چگونه مولانا برایش این رخصت را داده است. در غیر آن بگذار که همهٔ این‌ها درست باشد، هرگاه مولانا نظر به‌خواست پروردگار برایش اجازه داده است که به‌قتلگاه برود، جستجوهای بعدی او برای یافتن شمس چه مفهومی داشته است که آن‌همه ابیات پرسوز سروده و هرکسی که به‌دروغ خبری از شمس می‌آورده او هر آن‌چه در کف داشت بلافاصله به‌آن شخص می‌بخشید؟

خبر غیبت و قتل شمس در قونیه پیچید. مولانا هم از این حادثه دردانگیز اطّلاع داشت. او آشفته بر بام و صحن مدرسه می‌گشت و این دو رباعی را می‌خواند:

از عشق تو هرطرف یکی شب‌خیزی — شب گشته ز زلفین تو عنبرین بیزی
نقّاش ازل نقش کند هرطرفی — از بهر قرار دل من تبریزی

*

که گفت که آن زنده جاوید بمرد — که گفت که آفتاب امید بمرد
آن دشمن خورشید برآمد بربام — دوچشم ببست و گفت خورشید بمرد

و در مجمعی از بزرگان باز این رباعی را خواند:

که گفت که روح عشق انگیز بمرد — جبریل امین ز خنجر تیز بمرد
آن‌کس که چو ابلیس درا ستیز بمرد — می‌پندارد که شمس تبریز بمرد

---

۱. ابراهیم (۱۴)، آیه ۲۷.
۲. مآئده (۵)، آیه ۱.

مولانا پس از آن واقعه در جوش و خروش و میان امید و ناامیدی سرگردان بود. او چون کشتی شکستگانی در میان امواج بی‌پایان این‌طرف و آن‌طرف می‌رفت و دلش آرام و قرار نداشت.

قونیه دیگر جوش و خروش همیشگی را نداشت، همه جا سکوت و حزن به‌مشاهده می‌رسید. سکوت تاریک و مبهم جای موسیقی، سماع، شور و جذبه را گرفته بود چون شاه واقعی قونیه یعنی مولانا غرق در ناآرامی و ماتم بود. مولانا با سوز حرمان از هرکسی سراغ شمس را می‌گرفت.

لحظه‌ای قصّه کنان قصّهٔ تبریـز کنیـد　　لحظه‌ای قصّهٔ آن غمزهٔ خون‌ریز کنید

مولانا بی‌قرار و آشفته حال شب و روز بر خود می‌پیچید. شعر و غزل می‌گفت. بعد از چهل روز دستاردخانی برسرنهاد و دیگر دستارسپید برسرننهاد. از بردیمانی و هندی فرجی ساخت و این تا آخر عمر لباسش بود.

باری جمعی به‌نزد قاضی سراج‌الدّین ارموی جمع آمده از میل مردم به‌سماع، موسیقی و رباب شکایت کردند که رئیس علما و سرور فضلا مولاناست و در مسند شریعت قائم‌مقام رسول الله چرا چنین بدعتی پیش رود و این طریقت تمشیّت یابد. قاضی سراج‌الدّین گفت این مرد مردانه، موید من عندالله است و در همهٔ علوم ظاهر بی‌مثل است با او نباید پیچیدن او بهتر داند با خدای خود، نه من و شما.

### مسافرت مولانا به‌دمشق

پس از غیبت دوم شمس، این بار مولانا بیشتر از قبل تاب و توان از کف داده ناآرام و بی‌قرار بود. بدون این‌که با کسی انس و الفتی داشته باشد، با چشمان منتظر در هرطرف شمس را می‌جست. شمس که چون کبوتری سبکبال پرواز نموده هیچ‌اثری از خود باقی نگذاشته بود.

این بار مولانا از آنانی که مایهٔ آزار و اذیّت شمس گشته، زمینه‌ساز غیبت او گردیده بودند، احساس دوری بیشتر می‌کرد. آنها قبلاً با ناآگاهی فکر می‌کردند با نبود شمس مولانا دوباره به‌حالت اوّلیه برگشته با آنان روزگار به‌سر خواهد برد، ولی بی‌خبر از آن‌که

آتشی را که شمس در دل مولانا افروخته، نه تنها دیگرخاموش نشده که با گذشت هرلحظه شعله‌ورتر می‌گردد.

مولانا با دلخوشی فکر می‌کرد، آفتاب عشق او شمس در دمشق، در ناحیهٔ که اقامتگاه مردان خدا و هفت تنان و ابدال هست دور از کینه و حسد حسودان روزگار بسرمی‌برد. از جانبی به‌همین امید که چون در غیبت اوّل نیز او را در همین ناحیه دیده بودند عزم سفر دمشق کرد. مولانا خود سال‌ها در دمشق و در همین ناحیه به‌کسب تحصیل و آموزش گذرانده نسبت به‌آن‌جا آشنایی کامل داشت. همهٔ این‌ها و یاد روزهای خوش جوانی و نوجوانی و امید وصال محبوب او را بدان‌جا کشانید.

مولانا در راه غزل زیر را که علّت سفر او هست سرود:

ما عاشـق سرگـشته و شـیدای دمـشقیم　　جان داده و دل بسته به‌سـودای دمـشقیم

آن صبح سعادت چـو نتابیـد از آن سـوی　　هر شام و سحرمست سحرهای دمـشقیم

از روم بتـــازیم دگربـــار ســـوی شـــام　　کـز طـرّهٔ چـون شـام مطـرای دمـشقیم

از مـسکن مـألوف چـو بگرفـت دل مـا　　مـا طالـب تـألیف ز ابنـای دمـشقیم

مخدومی شمس‌الحق تبریز چو آن‌جاست　　مولای دمـشقیم و چـه مـولای دمـشقیم

مولانا در دمشق بر مجالس سماع شدّت بخشید آن هم با سوز و درد عارفانه. او با شور و شیدایی تمام در هر کوچه و برزن شمس را می‌جست. با سوز دل و اشک دیده به‌خاطر شمس گم‌شدهٔ خویش غزل می‌سرود ولی از آفتاب زندگی او هیچ‌گونه خبری نبود. مولانا هر دروازه را که می‌کوبید جواب لا می‌شنید.

چند کنم تو را طلب خانه به‌خانه دربـه‌در　　چند گریزی ازبرم گوشه به‌گوشه کوبه‌کو

به‌روایت سلطان ولد در این مدّتی که مولانا در دمشق بود جمع‌کثیری از مردم آن دیار به‌او گرویدند و از ته‌دل هر آن‌چه داشتند نثار قدوم او نمودند. هزاران عاشق و شیدا با دیدن مولانا آن آفتاب عالم افروز، مرید و سرسپردهٔ آن یگانهٔ دهر می‌شدند.

بدیهی است مردم قونیه وقتی می‌دیدند مولانا با آن شهرت، عزت، افتخار، بزرگی، علم و عرفان دنبال درویش گم‌شده و بی‌نام و نشان چون شمس می‌گردد، که مردم او را به‌هیچ می‌شمردند تعجّب و گاه تأسّف می‌خوردند. مردمی که از معرفت هیچ‌چیزی سرشان نمی‌شد و تنها به‌ظاهر توجّه داشتند.

سفر مولانا به‌دمشق که تقریباً چهارم سفر وی بدین دیار بود در سال ۶۴۷ هجری اتّفاق افتاد. علّت سفر به‌دمشق همانا دلتنگی از قونیه و فشار دوری از شمس بود.

به‌روایت افلاکی در *مناقب‌العارفین* مردم، امرا، فضلا، اعیان اشراف قونیه با نبود مولانا سخت دلتنگ شده به‌وسیلهٔ پیام‌ها و تحایف مکرّر خواهان برگشت مولانا به‌روم می‌شدند. چون با نبود مولانا قونیه روح و رمق خود را از دست داده همهٔ اهالی آن شهر؛ افسرده و محزون با دوری از ولی و مرشد دل دماغ زندگی را از کف داده بودند.

پس از درخواست‌های مکرّر مولانا مجبور دمشق را به‌سوی قونیه ترک گفت. گرچه برای لحظه‌ای هم شمس را فراموش کرده نمی‌توانست. مولانا در مدّت اقامت خود در دمشق با ولیّ و عارفی تمام عیّار بنام شیخ حمیدالدّین طرح دوستی انداخته ولی هنگام بازگشت او را در دمشق گذاشت و خود تنها به‌قونیه رفت.

به‌هرحال نکات مبهم فراوانی از زندگی شمس و ارتباط محرمانهٔ او با مولانا وجود دارد که هنوز درپرده‌ای از اسرار باقیمانده و کسی از آن سر درنمی‌آورد.

مولانا خود نیز با پختگی و آگاهی نمی‌خواسته حقایق عارفانه را بازگو نماید. چون عقیده و باور داشته که عارف باید دهان خویش دوخته اسرار را هویدا نسازد.

تا آن‌جایی‌که از مطالعهٔ آثار مولانا برمی‌آید مولانا پس از این‌که دوران تحصیل را نزد برهان‌الدّین محقّق ترمذی به‌پایهٔ اکمال رساند و از سوی او اجازهٔ ارشاد و رهبری یافت عالم، عابد و عارف تمام عیّار بود، چنان‌چه آوازهٔ شهرت او در اقصا بلاد آن روزگار پیچیده بود.

امّا آنچه شمس در روح و جسم او دمید به‌حق باید بپذیریم که از مولانا چهره و شخصیّتی دیگر ساخت. درست است که اگر شمس هم نمی‌بود مولانا، مولانا بود ولی فراموش نکنیم که قسمت اعظم آثار مولانا چه مثنوی و چه بخش مهمّی از شمسیات همه پس از حشر مولانا با شمس و غیبت او سروده شده است. پس شمس مهم‌ترین منبع الهام افکارعارفانه و غزلیّات پرشور مولوی بوده است.

در این‌صورت می‌شود گفت، شمس آن آفتاب جهان افروز، قبله و منبع نور برای مولانا بوده است و او مولانا را به‌سمت و سویی سوق داد که امروز پس از هشت قرن، جهان همچنان به‌نام، یاد، فکر، اندیشه و سخن او بر خود می‌بالد. لذا باید قسمتی از

جاودانگی و تراوش فکری و والایی مولانا را منسوب به‌شمس دانست که توانست مولانا را به‌چنین جایگاهی هدایت و رهبری نماید. در غیر این‌صورت مولوی با آن همهٔ عظمت، هرگز نمی‌گفت:

«شـمس مـن و خـدای مـن»

## منابع


۱. *تاریخ ادبیّات ایران*، براون.

۲. *تاریخ ادبیّات ایران*، ذبیح الله صفا.

۳. *تاریخ ادبیّات ایران*، رضازاده شفق.

۴. *تاریخ ادبیّات ایران*، هرمان اته.

۵. تذکرهٔ *آتشکده آذر*.

۶. زندگی‌*نامهٔ* جلال*الدّین مولوی* تألیف فریدون سپهسالار.

۷. *سفرنامهٔ ابن بطوطه*.

۸. *سیری در غزلیّات شمس تبریزی*.

۹. *قرآن* مجید.

۱۰. *کلیّات* شمس تبریزی.

۱۱. *الکواکب‌المضیه* محی‌الدّین.

۱۲. مثنوی *معنوی* مولانا جلال‌الدّین بلخی.

۱۳. *مقالات* شمس تبریزی، خط سوم.

۱۴. *مقالات* ولد چلبی.

۱۵. مکتو*بات* مولانا جلال‌الدّین.

۱۶. *مناقب‌العارفین* افلاکی.

۱۷. *نفحات‌الانس من رشحات‌القدس* مولانا نورالدّین جامی.

# اقبال و مولانا

**شمس‌الدّین نورالدّین** *

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی‌بینی

برهمن‌زاده‌ای رمزآشنای روم و تبریز است

محمّد اقبال لاهوری (۱۸۷۷–۱۹۳۸) بزرگ‌ترین متفکّر و شاعر فارسی‌زبان قرن ۲۰ شبه قارّه با شخصیّت و استعداد ناتکرار و آثار بی‌نظیرش در تاریخ تمدّن و فرهنگ و شعر اسلامی ممالک قلمرو زبان فارسی و خارج از آن نقش تازه و مقام پاینده‌ای دارد. صدسالهٔ آخر این تمّدن بزرگ ادب فارسی بدون نام، اندیشه و حکمت و نظم انقلابی او متصوّر نیست. حق به‌جانب ملک‌الشعرا بهار است که فرموده:

قرن حاضر خاصهٔ اقبال گشت

در اقبال‌شناسی موضوع رابطهٔ معنوی محمّد اقبال و مولانا جلال‌الدّین رومی از مهم‌ترین و دامنه‌دارترین مسئله‌هاست. زیرا بی‌تحقیق و بررسی این موضوع، شناخت اقبال، ماهیّت حکمت او، کشف روحانیّت، راز مفهوم‌های خودی و بی‌خودی و پیام‌های اندیشمند و نابغه بشر و خاصه مسلمین شرق متصوّر به‌اصل حقیقت نخواهد بود. تحقیق این موضوع، کلیدی است افشاگر همان راز و نیازی که شاعر در مثنوی «اسرار خودی» به‌آن اشارت کرده است:

هیچ‌کس رازی که من گویم نگفت     همچو فکر من دُر معنی نسفت

فضای این موضوع به‌اندازه‌ای پهناور است که آن را نمی‌توان در یک گزارش محدود حلّ و فصل و جزء‌به‌جزء تشریح و توضیح نمود. در عین زمان با نتیجه‌گیری‌های

---

* استاد فارسی دانشگاه باباجان غفوراُف خجند، تاجیکستان.

مختصر می‌توان به‌سمت‌ها و جنبه‌های اساسی این رابطهٔ پرفیض معنوی اشارت نمود، باشد که اهمیّتی برای بررسی‌های لازم در کشف عمیق‌تر مسئلهٔ مذکور داشته باشد.

بدین قرار جنبه‌های اساسی ارتباط معنوی محمّد اقبال و جلال‌الدّین رومی را می‌توان چنین تقسیم‌بندی نمود:

یکم، کسب آشکار و روشن معانی و صورت شعر که شامل ذکر نام، اشارت و پیام‌های محمّد اقبال به‌پیر روم، پذیرش هدایت و معانی و تظاهر شعر و اندیشه‌های اوست.

اقبال در این قسمت از ارادت و پیوند معنوی خود به‌مولانا جلال‌الدّین رومی و به‌حیث یک مرید کسب فیض نمودنش را از نکات و هدایات و اندیشه و شعر او اظهار داشته است که در بسیاری از تحقیقات مربوطه مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند.

مثال‌های زیر نمونه‌ای از اشارت‌های متعدّد او می‌باشند:

نکته‌ها از پیر روم آموختم     خویش را در حرف او واسوختم

یا:

باز برخوانم ز فیض پیر روم     دفتر سربسته اسرار علوم

*

روی خود بنمود پیر حق‌سرشت     کو به‌حرف پهلوی قرآن نوشت
گفت ای دیوانهٔ ارباب عشق     جرعه‌ای گیر از شراب ناب عشق

دوم، پیروی اقبال به‌مولانا از لحاظ تتبّع اشعار، استفادهٔ وزن و قوافی و دیگر خصایص صُوری شعر مولانا، به‌خصوص استفادهٔ وزن مثنوی معنوی (رَمَل مُسَدس مقصور یا محذُف) در مثنوی‌های «اسرار خودی»، «رموز بی‌خودی»، «جاویدنامه»، «مسافر»، «بندگی‌نامه» و «پس چه باید کرد، ای اقوام شرق؟» و تضمین یک سلسلهٔ غزلیّات مولانا در «پیام مشرق» و «زبور عجم» که نمونهٔ زیر مشتی از آن خروار می‌باشد.

مولوی:

هر نفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست
ما به‌فلک می‌رویم عزم تماشا کراست؟
خود ز فلک برتریم وز فلک افزون‌تریم
زین دو چرا نگذریم منزل ما کبریاست

اقبال:

گـریـهٔ مـا بی‌اثـر نـالــهٔ مـا نـارســاسـت
حاصل این سوز و ساز از دل خونین‌نواسـت

شعـلهٔ درگیـر زد در خـس و خاشـاک مـن
مرشد رومی که گفت «منزل ما کبریاست»

سوم، ارتقای پیوند روحانی اقبال به‌مولانا جلال‌الدّین رومی از لحاظ شناخت ماهیّت آیین اسلام و اسرار *قرآن*، حکمت تصوّف و راز انسان و کاینات، خودی و خودشناسی، دید و بازدیدهای تازهٔ اجتماعی و اخلاقی و انقلابی او در زمینهٔ تحکیم و تکامل عقاید اسلامی و عرفانی و جهان‌شناسی اجتماعی تازهٔ عصر کنونی.

«اعجاز اقبال» در پیروی به‌مولانای روم که دانشمند بزرگ ایران سعید نفیسی به‌آن اشاره کرده است، بیش از همه به‌همین قسمت پیوند روحانی اقبال متعلّق می‌باشد. چنان‌که فرموده است:

"نقطه‌ای که باید به‌آن توجّه کرد، این است که در میان صدها شاعر بزرگ و کوچک که تقلید از مثنوی کرده‌اند، هیچ‌کس به‌اندازهٔ اقبال به‌آن نزدیک نشده است. نه تنها بسیاری از عقاید و افکار مولانا در شعر اردوی خود بیان نموده، بلکه در شعر فارسی گاهی به‌اندازه‌ای به‌مولانا نزدیک شده که آن را نوعی از اعجاز باید دانست".

گذشته از این بررسی‌ها نشان می‌دهند که اقبال نه تنها در سمت پیروی به‌*مثنوی معنوی* و دیگر قسمت‌های اشعار مولانا جلال‌الدّین رومی از خود اعجاز نشان داده است، بلکه در پذیرش و تصرّف از معانی و نکات اثر نثری *فیه ما فیه* او نیز بی‌نصیب نبوده است.

از آن‌جا که محقّقان به‌این قسمت ارتباط معنوی این دو شخصیّت بزرگ کمتر توجّه کرده‌اند، با مقایسهٔ چند مطلب مشخّص می‌خواهم راجع به‌بنیاد اساسی حکمت و اندیشه و عقاید اقبال بحث کنم که بی‌واسطه از گفتار و نکات مولانا جلال‌الدّین بلخی در کتاب *فیه ما فیه* منشأ گرفته‌اند. چنان‌که آغاز این امر را می‌توان از آن شروع نمود که نظر هردو بزرگوار قبل از همه در باب شعر و شاعری چگونه به‌هم شبیه و هماهنگ است.

چنان‌که معلوم است اقبال در مراحل اوّل ایجادیات خود حکمت و دانش را بر شعر تَفضیل داده، حتّی زمان تحصیل در دانشگاه کمبریج مُتقاعد بر ترک شاعری گشته بود و تنها بعد از اصرار دوستان دوباره به‌این امر پرداخت، ولی باز هم مقصود از شاعری را تنها ابراز اندیشه و افکار حکمت‌آمیز می‌دانست، چنان‌که در *اقبال‌نامه* راجع به‌این مسئله چنین ابراز نظر نموده است:

"در زمینهٔ شاعری نظریهٔ ادب برای ادب هیچ‌وقت هدف من نبوده است، زیرا من برای ریزه‌کاری‌های هنر فرصت ندارم. مقصد تنها این است که در افکار انقلاب به‌وجود بیاید و بس. من طبق این نظریهٔ اندیشه‌هایی را که سودبخش تصوّر می‌کنم، سعی می‌نمایم ابراز دارم. عجب نیست نسل‌های آینده مرا شاعر تصوّر نکنند، زیرا هنر بی‌نهایت دقّت می‌خواهد و این امر در اوضاع کنونی برای من محال است".

این مطلب را در آغاز مثنوی «اسرار خودی» چنین ابراز داشته:

شاعری زین مثنوی مقصود نیست　　بت‌پرستی، بتگری مقصود نیست

این اندیشه منطقاً پیروی از همان عقیده است که مولانا جلال‌الدّین رومی در باب شعر و شاعری و مرتبه و منزلت آن دارد. مولانا گذشته از این شاعری را ننگی بزرگ شمرده، تنها درس و تصنیف کتاب را شغلی شایسته و لایق شخص خود می‌داند.

"آخر من تا این حد دل دارم که این یاران که به‌نزد من می‌آیند، از بیم آن‌که ملول نشوند، شعری می‌گویم تا به‌آن مشغول شوند، وگرنه من از کجا، شعر از کجا! والله که من از شعر بیزارم و پیش من از این بدتر چیزی نیست..."

"در ولایت و قوم ما از شاعری ننگ‌تر کاری نبود. ما اگر در این ولایت می‌ماندیم، موافق طبع ایشان می‌زیستیم که ایشان خواستندی مثل درس گفتن و تصنیف کتاب و تذکر و وعظ گفتن و زهد عمل ظاهر ورزیدن".

مولانا جلال‌الدّین رومی برای اقبال نه تنها مرشد طریقت روحانی و عشق و عرفان، بلکه معلّم روان‌شناسی و حقیقت، شناخت اسرار انسان و کاینات، هدایتگر ایده‌آل عدالت اجتماعی، پیامبر رمز و معنی، خودشناسی و خداشناسی، نمونهٔ عالی انسان کامل و شخص شخصیّت‌ساز است که با هدایات خویش بشر را از جهالت و تاریکی معنوی

به‌سوی نور حقیقت هدایت نموده، با تحقیق دقیق اصل و مقام آدمی‌زاد در این مزرعهٔ آب و گل رسالت اصلی انسان را در برابر خودی و خدا معیّن و روشن نموده است. در سلسله پذیرفته‌های اقبال از مولانا همانا مسئلهٔ خودی اهمیّت خاصی داشته، در مجموع جوهر اصلی تمام حکمت ادبی او را تشکیل داده است. مهمّ آن است که در پذیرفتن و کشف این مسئله نیز اقبال قبل از همه اقتدا به‌نکاتی دارد که روی آن مولانا به‌طور خاصه در *فیه ما فیه* بحث آراسته است.

البتّه اصطلاح خودی در مفهوم لغوی از محدودهٔ معانی آشنا، انانیّت، خودپسندی و نخوت، کبر و منیّت و وجود هستی خارج نیست. ولی این در آثار اقبال بر معنای «خودی» مولانا و بحر و فضای بی‌کنار حکمت اندیشهٔ شاعر چنان پهنا و عرض و طول و اعماقی یافته است که بدون شک خصوصیّت ازلی و ابدی را به‌خود کسب می‌کند.

مولانا جلال‌الدّین رومی در *فیه ما فیه* خودی را اصل مفرد و اساس هستی دانسته، تمام اشیاء و موجودات زندهٔ عالم را در برابر آن فرعی و ناچیز و دوّم‌درجه می‌داند، زیرا بدون شناخت این اصل مهم که نخست مرحلهٔ خودشناسی است، طی منبعدهٔ تکامل معنوی غیرممکن است. چنان‌که فرموده:

> ”... اکنون همچنین علمای اهل زمان در علوم موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را که به‌ایشان تعلّق ندارند، به‌غایت دانسته‌اند و ایشان را بر این احاطت کلّی گشته به‌آن‌چه مهم است و به‌او نزدیک‌تر از همه آن است، خودی اوست و خودی خود را نمی‌داند و همه چیزها را به‌حلّ و حرمت حکم می‌کند که این جایز است و آن جایز نیست و این حلال است یا حرام است، خود را نمی‌داند که حلال است یا حرام است، جایز است یا ناجایز، پاک است یا ناپاک است. پس این تجویف و زردی و نقش و تدویر عارضی است که چون در آتش اندازی، این همه نماند، ذاتی شود صافی از این همه. نشان هرچیز که می‌دهند از علوم فعل و قول همچنین باشند و به‌جوهر او تعلّق ندارد که بعد از این همه باقی آن است“.

چون خود اقبال برحق به‌این ریشه پیوند می‌جوید، معنایی است عمیق که به‌جواهر باطن و ازلی ذات شریف انسانی ارتباط گرفته، تجمّع نیروهای قدرتمند و توانای

جسمانی و روحانی انسان را در مجموع بیان می‌کند که براساس‌های معنوی و ایمانی، فرهنگی و قومی به‌رعایت آیین‌های اسلامی استوار است. خودی در تصوّر اقبال بروز همان نیروی ازلی الهام‌بخش و زندگی‌سازی است که با طی مراحل تکاملی خویش انسان را تا سرحدّ خودشناسی واقعی زندگی و خداشناسی که مراتب بعدی و نهایت خودشناسی است، هدایت می‌کند. درد اقبال و مراد اصلی او از توسعه و تکامل مفهوم خودی همانا اندیشهٔ انسان و شناخت واقعیّت اوست که تمام اسرار حیات و کاینات را در وجود و نهاد خویش نهان دارد:

بهر انسان چشم من شب‌ها گریست　　تا دریدم پردهٔ اسرار زیست
از درون کارگاه ممکنات　　برکشیدم سرّ تقویم حیات

اقبال مطمئن است که اصل نظام عالم بر پایهٔ خودی استوار بوده این مفهوم در نهاد خویش خلاقّیّت و تولید، مدّعا و آرزو و علم و عشق را به‌بار دارد. خصایص مذکور باعث استحکام خودی و بقای زندگی نوع بشر می‌باشد. در مقابل آن‌ها سؤال (به‌معنی آز و طَمَع) قرار دارد که نتیجهٔ ناداری و عِلل بدبختی انسانیّت بوده، از انکار و ترک عمل به‌وجود می‌آید. سرچشمهٔ این کرختی را در فلسفهٔ افلاطون که فرموده است: «سرّ زندگی در مردن است» می‌داند. به‌عقیدهٔ اقبال این جوهر فلسفهٔ افلاطون با نفوذ خویش در عقاید تصوّف زهد و اشعار اسلامی، اساس بدبختی و خواری و مذلّت شرق مسلمان است.

در مقابل با دلایل قرآنی و پیروی از تصوّف عاشقانه مولانا جلال‌الدّین رومی به‌اثبات می‌رساند که جهد و کوشش از شرط‌های اساسی دین محمّدی بوده، این آیین مقدّس در تربیّت خودی سه مراحلهٔ اساسی را تقاضا می‌کند. شرط نخست اطاعت و تسلیم:

شِکوه‌سنج سختی آیین مشو　　از حدود مصطفٰی بیرون مشو!

شرط دوّم ضبط نفس با رعایهٔ ۵ فرض عین و نهایت نیابت الهی که استوار بر معنای جهد و کوشش است. اسلام چنان که اقبال معتقد است، دین جهاد و عمل است:

از خودی مگذر بقا انجام باش　　قطره‌ای می باش و بحرآشام باش
تو که از نور خودی تابنده‌ای　　گر خودی محکم کنی پاینده‌ای!

اقبال در تصوّف نیز تحت تأثیر «تصوّف عشق» مولاناست:

چو رومی در حرم دادم از آن من    از او آموختم اسرار جان من
به‌دور فتنهٔ عصر کهن او    به‌دور فتنهٔ عصر روان من
شرار جسته‌ای گیر از درونم    که من مانند رومی گرم‌خونم

شاعر چنان‌که دیدیم معتقد است که اگر مولانا در عصر چنگیزی و خرابی سرتاسر آسیا با ایجاد عشق روح عالم اسلام را از فرسودگی نجات داده باشد، پس او این رسالت بزرگ را زمانی به‌عهده دارد که جهان اسلام و ممالک شرق در خواری و زاری و مستعمره و غلامی و بردگی غرب قرار دارند.

استقبال هدفمند شاعر از ماهیّت و اسرار اجتماعی مذهب عشق، این است آن رازی که اقبال از عمق آثار مولانا برای خود کشف معنی و اساس عقاید فلسفی نموده است. سلسلهٔ مهم‌ترین آثار اجتماعی متفکّر بزرگ به‌خاطر همین رسالت عالی که از تقویّت و تشویق روح خودی و آزادی و استقلال عالم شرق خاصهٔ مسلمین آن عبارت است، ایجاد گردیده‌اند که از لحاظ روحانی و روحی علاقه‌مند به‌عقاید و افکار مولاناست.

چون دامنهٔ موضوع طولانی است، می‌توان مختصر چنین نتیجه‌گیری کرد که اقبال در سراسر آثار خود قبل از همه یک شخصیّت و حکیم توانا و علّامه است.

شخصیّت اسلامی متدیّن و روشن‌ضمیر که چشمهٔ الهامش از *قرآن* شریف، شریعت محمّدی و خاصه از «مذهب عشق» مولانا سرچشمه می‌گیرد. با وجود تسلّط و انحصار در کلّ فن و فلسفهٔ شرق و غرب در جهان‌بینی او تأثیر مولانای روم نقش اساسی دارد.

این تأثیر نه تنها در طرز بیان و انتخاب اصول ابراز اندیشه (به‌وسیلهٔ شعر و وزن و آهنگ و صدا)، بلکه در معنی و محتوا و رعایت اخلاق و بازتاب تفکّر عالی، ایمان و عقیده نیز پیرو و مقلّد سزاوار و مرید مراد جناب مولاناست. مریدی که در کلّ اندیشه و موارد بیان احساس خویش بی‌رجوع به‌مراد خویش که در صورت و سیرت آن جناب بزرگوار منعکس و بازتاب می‌یابد، خیالی، حرفی، تأمّلی، اندیشه‌ای، گفتاری و کرداری را بی‌موافقت روحانی انجام نمی‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که رابطهٔ معنوی اقبال و مولانا بعد از هفتصد و اندی سال سابقه‌ای جز پیوند مولانا جلال‌الدّین با شمس تبریزی ندارد.

همین ارتباط معنوی در زمینهٔ عشق روحانی به‌اقبال امکان داده است که نظریهٔ معرفتی مناسب به‌قرن خود را در باب بیرون کشیدن ملّت اسلامی از جهالت و شکست‌روحی و انحطاط معنوی به‌صورت و جلوه‌های تازه‌تری تکمیل دهد. نظریهٔ مذکور از لحاظ معنی تازه ایجاد نیست. آن قبل از همه درک عمیق‌تر علّت‌های عقب‌ماندگی، ضعف‌های معنوی و اقتصادی جهالت‌ساز ملل مسلمان است که بنابر یک عدّه عوامل عینی و ذهنی باعث غلام‌زادگی ملل اصیل و ممتاز شرق گردیده است.

اقبال چون مولانا از طریق منفعت دینی و قرآنی به‌یک سلسلهٔ راز و نیازهای مسلمانان شرق جواب داده، دعوت به‌توحید معنوی و پیشرفت‌های دنیوی و اقتصادی می‌کند. زیرا اگر تمایل‌های توحیدزا باعث یگانگی و وحدت مسلمانان گردد، پس کوشش‌های زندگی دوستانه و حیات دوستانه، آن‌ها را از غلام‌زادگی و خواب‌آلودگی و کاهلیّت و مرگ به‌سوی آزادگی در جهان معاصر خواهد برد.

# تأثیرات اقبال از مولانا ♦

محمّد ریاض *

آن فریـــدون جهـــان معنـــوی     بـس بـود برهـان ذاتـش مثنـوی
من چه گویم وصف آن عالی جناب     نیـست پیغمبـر، ولـی دارد کتـاب
(جامی)

من نمی‌گویم که آن عالی جناب     هست پیغمبـر، ولـی دارد کتـاب
مثنـوی او چـون قـرآن مُـدِل     هادی بعضی و بعـضی را مُـضِلّ
(شیخ بهایی عاملی)

اقبال به‌توصیفات و تتبّعات کم‌نظیر مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی (م: ۶۷۲ ﻫ) و مثنوی شریف وی پرداخته است. مولوی را در سایر کشورهای جهان «رومی» می‌نامند و در آثار اقبال هم او همچنین مذکور است، و نیز به‌القاب پیر روم، پیر رومی، آخوند روم، مرشد روم، مرشد رومی و پیر حق‌پرست و غیره. رومی، صاحب مثنوی و دیوان کبیر (دیوان شمس) و فیه مافیه و مکاتیب عرفانی از بزرگترین شاعران عرفانی فارسی، بلکه یکی از اجلّهٔ شعرا و نویسندگان متفکّر انگشت‌شمار جهان است. به‌نظر اقبال، رومی تنها مرشد زمان خود نبود، بلکه مردم این عصر و اعصار آتیه هم به‌راهنمایی این متکلّم و متفکّر اسلامی نیاز دارند. در این سیاق او رومی را پیر و مرشد تلقّی می‌نماید و خودش را به‌عنوان مرید و شاگرد معنوی وی ذکر می‌کند.

---

♦ برگرفته از کتاب *اقبال لاهوری و دیگر شعرای فارسی‌گو*، از انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد، پاکستان، ۱۳۹۷ ﻫ/۱۹۷۷ م، ص ٦١–٣٨.

* استاد و پژوهشگر زبان فارسی ـ پاکستان.

مطالعه و توصیف آثار رومی در شبه قارّه از اواخر قرن هفتم هجری تاکنون ادامه داشته و از قرن یازدهم هجری به‌بعد نویسندگان متعدّد شروح مفصّل مثنوی شریف را هم نگاشته‌اند. در میان شروح به‌زبان فارسی، *لطایف‌المعنوی* و *لطایف‌اللّغات* هردو نوشته عبداللّطیف عبّاسی (م: ۱۰۴۸ ه)، *حلّ مثنوی* نوشتهٔ شاه افضل اله‌آبادی (تألیف ۱۱۰۴ ه)، *مخزن‌الاسرار* نوشتهٔ ولی محمّد اکبرآبادی (م: ۱۱۴۹ ه)، *شرح مثنوی مولانای روم* تألیف حاج عمادالله تهانوی ثمّ مکّی (قرن سیزدهم هجری) و *شرح بحرالعلوم* نوشتهٔ عبدالعلی محمّد لکهنوی ملقّب به‌بحرالعلوم (م: ۱۲۳۵ ه) درخور توجّه است. در زبان‌های اردو و پنجابی و سِنْدی و کشمیری و غیره تراجم و شرح‌های منثور و منظوم مثنوی شریف به‌فراوانی دیده می‌شود، ولی بازتاب فکر و فنّ رومی در آثار اقبال کاملاً بی‌سابقه و بی‌بدیل است. توجّه اقبال به‌اشعار فکرانگیز مثنوی و دیوان کبیر مبذول مانده و او از ابیات آن‌ها به‌برداشت‌های فلسفی و علمی پرداخته است. *سوانح مولانای روم* نوشتهٔ شبلی نعمانی (م: ۱۳۳۲ ه/۱۹۱۴ م) که ترجمهٔ فارسی[1] آن از دیرباز در ایران متداول است، نخستین بار رومی را به‌عنوان یک متکلّم متفکّر معرّفی کرده بود، ولی معرّفی و توصیف اقبال از رومی، عمق و توسعهٔ زیاد دارد و در واقع زحمات اقبال، محقّقین و نویسندگان تازه‌ای را در این قرن[2] به‌رومی‌خوانی و رومی‌شناسی متوجّه نموده است. ملک‌الشعراء محمّد تقی بهار (م: ۱۳۳۰ ه ش) عصر حاضر را عصر اقبال، نامیده بود یعنی عصری که در آن افکار اقبال لاهوری جهانگیر و عالم سیر است:

عصر حاضر خاصهٔ اقبال گشت — واحدی کز صد هزاران برگذشت
شاعران گشتند جیش تار و مار — وین مبارز کرد کار صد هزار
هیکلی گشت از سخن‌گویی به‌پا — گفت: «کل الصید فی جوف الفرا»
عالم از حجّت نمی‌ماند تهی — فرق باشد از ورم تا فربهی[3]

---

۱. از انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۰ ه ش. (مترجم سیّد محمّد تقی فخرداعی گیلانی؛ م: ۱۳٤۳ ه ش).
۲. دو ماهی «ادب» کابل اوت تا نوامبر ۱۹۶۶ م (دوباره در نشریه معارف اسلامی سازمان اوقاف تهران، شمارهٔ ۵، بهار ۱۳۴۷ ه ش/۱۹۶۸ م)، مقالهٔ خانم دکتر آن‌ماری شیمل آلمانی "تأثیر مولوی در ادبیّات شرق و غرب".
۳. *اقبال درنظر ایرانیان* (اردو) نوشتهٔ دکتر خواجه عبدالحمید عرفانی، اقبال آکادمی، کراچی، پاکستان، ۱۹۵۷ م، ص ۲–٤۱.

ولی خود اقبال به«رومی این عصر بودن» افتخار دارد. نظر وی این است که همان‌طوری که رومی در سدهٔ هفتم هجری به‌ردّ عقلیّات و اثبات ایمانیات پرداخته بود، در عصر حاضر این‌چنین کار را در مقابل مادّهٔ دوستی و افرنگ مآبی خود او انجام داده است:

چو رومی در حرم دادم اذان، من　　از او آموختم اسرار جان، من
به‌دور فتنهٔ عصر کهن او　　به‌دور فتنهٔ عصر روان، من[1]

مولوی‌شناس نامی، روانشاد استاد بدیع‌الزمان فروزانفر (م: ۱۳۴۹ ﻫ ش) هم در سخنرانی روز اقبال در تهران (تالار وزارت فرهنگ و هنر، ۲۱ اردیبهشت سال ۱۳۴۷ ﻫ ش) فرموده بود:

"اقبال لاهوری تجلّی روح مولوی بوده که در این عصر طلوع نموده است"[2].

اقبال در ابیات متعدّد خود به‌فعّالیّت‌های رومی گونه‌اش اشاره می‌نماید و مردم جهان را به‌مطالعهٔ آثار رومی و خودش دعوت عام می‌دهد:

بیا که من ز خُمِ پیر روم آوردم　　می سخن که جوان‌تر ز بادهٔ عنبی‌ست[3]

*

شرار جسته‌ای گیر از درونم　　که من مانند رومی گرم خونم[4]

*

وقت است که بگشایم میخانهٔ رومی، باز　　پیران حرم دیدم در صحن کلیسا مست[5]

اقبال به‌ویژه به‌جوانان مسلمان توصیه می‌کند که از آثار رومی، هنر «رقص روح» را یاد بگیرند. به‌نظر وی رومی «رقص روح» را یاد داده بود، ولی عدّه‌ای به‌غلط تنها

---

۱. *ارمغان حجاز*، در *کلیّات اشعار فارسی مولانای اقبال* لاهوری، مقدّمهٔ احمد سروش، انتشارات سنایی، تهران، چاپ دوم ۱۳۵۲ ﻫ ش، ص ٤٥١.
۲. مجلّهٔ سه‌ماهی «اقبال ریویو» کراچی، آوریل ۱۹۶۹ م؛ مجلّهٔ «پاکستان» (نشریهٔ سفارت پاکستان)، خرداد ۱۳۴۷ ﻫ ش، چاپ انتشارات وحید)، ص ۱۱. (نقل متن در مجلّهٔ اوّل به‌وسیلهٔ نگارنده).
۳. *کلیّات فارسی اقبال*، ص ۲۵۱.
۴. همان، ص ۱۷۷.
۵. همان، ص ٤٢٦.

به‌رقص بدن متوجّه مانده‌اند. «رقص روح»[۱] اصطلاح عرفانی ویژهٔ اقبال است تا شخص خودشناس بر رذایل چیره گردد:

پیـــر رومـــی را رفیـــق راه ســـاز | تـا خـدا بخـشد تـو را سـوز و گـداز
زان‌کـه رومـی مغـز را دانـد ز پوسـت | پای او محکـم فتـد در کـوی دوسـت
شـــرح او کردنـــد و او را کـــس ندیـــد | معنـــی او چـــون غـــزال از مـــا رمیـــد
رقـــص تـــن از حـــرف او آموختنـــد | چـــشم را از رقـــص جـــان بردوختنـــد
رقـص تـن در گـردش آرد خـاک را | رقـص جـان بـرهم زنـد افـلاک را
علم و حکم از رقص جان آید به‌دست | هم زمین، هم آسمان آیـد بـه‌دسـت[۲]

## توصیفات رومی

توصیفات و مدایح رومی در اشعار و نوشته‌های اقبال فراوان است و این نویسنده فقط با اشاره‌ای به‌زبدهٔ مطالب اکتفا می‌کند. اقبال در موارد مختلف مطالعات و بررسی‌های متفکّرانهٔ خود به‌یاد نبوغ رومی می‌افتد و فکر و فنّ وی را می‌ستاید.

مثنوی *اسرار خودی* تحسین اثر مستقّل شعر فارسی اقبال است که فلسفهٔ خودی یا خودشناسی وی را به‌نحو کامل عرضه نمود (چاپ ۱۹۱۵ م). نظر به‌تلقین عرفان ذات که در آثار رومی است، اقبال فکر مخصوص خودش را توصیه و القای رومی می‌نامد و مدّعی است که رومی در یک رویایی به‌وی گفته بود که برای بیداری مسلمانان و مردم مغلوب جهان درس خودی و خودشناسی را پیشنهاد نماید:

بـاز بـر خـوانم ز فـیض پیـر روم | دفتـــر سربـــسته اســـرار علـــوم
پیـر رومـی خـاک را اکـسیر کـرد | از غبـارم جلـوه‌هـا تعمیـر کـرد
شـب دل مـن مایـل فریـاد بـود | خامـشی از «یـاربم» آبـاد بـود
روی خود بنمود پیر حـق سرشـت | کو به‌حرفِ پَهلَـوی قـرآن نوشـت

۱. در کتاب *ضرب کلیم* (کلیّات اردو، ارجاع ۹، ص ۵۹۶) گفته است:
خم و پیچ‌های رقص بدن را به‌اروپاییان بسپارید چون ضرب کلیم اللهی در رقص روح مضمر است. پاداش رقص بدن، تشنگیِ کام و دهن است، ولی نتیجهٔ رقص روح درویشی حقیقی و شاهنشاهی معنوی است (ترجمه).

۲. *کلیّات فارسی اقبال*، ص ۳۸۷.

گفـت ای دیوانـۀ اربـاب عـشق جرعه‌ای گیر از شراب ناب عـشق
فاش گو اسـرار پیـرِ مـی فـروش موج می‌شو، کـسوت مینـا بپـوش
زین سخن آتش به‌پیـراهن شـدم مثـل نـی هنگامـه آبـستن شـدم
برگـــرفتم پـــرده از راز خـــودی وا نمـــودم ســـرِّ اعجـــاز خـــودی[1]

قسمت دیگر مثنوی مذکور فوق، رموز *بی‌خودی* (انتشار اوّل ۱۹۱۸ م) با بیت زیر رومی آغاز می‌پذیرد:

جهد کن در بی‌خودی، خود را بیاب زودتـــر، والله اعلـــم بالـــصواب[2]

در مثنوی اوّل‌الذکر، اقبال واقعۀ تحوّل زندگانی رومی را، در نتیجه ملاقات با شمس‌الدّین تبریزی (م: ۶۴۵ ه)، بیان نموده می‌فرماید که علم و دانش با سوز دل تکامل می‌یابد. عقل و دانش ظاهری مرتبۀ حیرت و تردید و تشکیک است و سوز قلب مقام عرفان و ایقان:

آتشی افـروز از خاشـاک خـویش شعلۀ تعمیر کن از خـاک خـویش
علم مسلم کامل از سوز دل است معنی اسـلام، تـرک آفـل اسـت
چون ز بند «آفل» ابراهیم رسـت در میان شـعله‌هـا نیکـو نشـست

در وهله‌های مختلف بیان، اشعار زیر رومی در دو مثنوی مزبور فوق اقبال تضمین گردیده است:

هرکسی از ظـنّ خـود شـد یـار مـن وز درون مـــن نجـــست اســـرار مـــن
خوش‌تـر آن باشـد کـه سـرّ دلبـران گفتـــه آیـــد در حـــدیث دیگـــران
نکته‌ها چـون تیـغ پـولاد اسـت تیـز گـر نمـی‌فهمـی ز پـیش مـا گریـز
مسکن یـار اسـت و شـهر شـاه مـن پـیش عاشـق ایـن بـود حـبّ وطـن
نور حـق را کـسی نجویـد زاد و بـود خلعت حق را چه حاجت تـار و پـود؟[3]

---

۱. اشاره به‌بیت‌های جامی: مثنوی مولوی معنوی هست قرآن در زبان پَهلَوی:
من چه گویم وصف آن عالی جنـاب نیـست پیغمبـر، ولـی دارد کتـاب

۲. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۲۱۸.

۳. همان، بالترتیب ۱: ٦، ۱۳٦، ٦۹۱، ۳: ۳۸۷، ٤: ۱۰۳۹ (*کلیّات فارسی اقبال*، ص ۵۳، ۳۸، ٦۰، ٤۱۵، ۱۱۵، ۱۱۰.

در دیباچهٔ اردوی کتاب فارسی *پیام مشرق* خود (انتشار نخست ۱۹۲۳ م)، اقبال به*مناقب‌العارفین* نوشتهٔ شمس‌الدّین محمّد افلاکی (م: ۷۶۰ هـ) ارج می‌نهد و در پیشکش کتاب یک بیت معنوی را این‌چنین نقل می‌نماید:

مرشـد رومـی، حکـیم پـاک زاد  سرِّ مـرگ و زنـدگی بـر مـا گـشاد
«هر هلاک امّـت پیـشین کـه بـود  ز آن‌که بر جندل گمان بردند عود»

در *بانگ درا*، دیوان اوّل اشعار اردوی شاعر (چاپ نخست ۱۹۲۴ م) بازتاب اشعار رومی کم است:

همچو نی از نیستان خود حکایت می‌کنم
بشنو ای گل، از جدایی‌ها شکایت می‌کنم[1]

*

گفت رومی هر بنای کهنه کآبادان کنند  می‌ندانی اوّل آن بنیاد را ویـران کننـد؟[2]

در *زبور عجم* (طبع اوّل ۱۹۲۷ م)، اقبال مباهات می‌کند که اگرچه نیاکانش از برهمنان هندو بودند (تیره سپرو) ولی خود او رازدان عرفای نامی اسلام مانند شمس‌الدّین تبریز و مولانا جلال‌الدّین رومی است:

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی‌بینی  برهمن‌زادهٔ رمز آشنای روم و تبریز اسـت

کتاب زیر بحث اقبال، دو مثنوی هم به‌ضمیمه دارد: گلشن راز جدید و بندگی‌نامه. در مثنوی اخیر اقبال ضمن بحث پیرامون اهمیّت معانی بلند در نوشته‌ها دو شعر زیر رومی را با توصیف ویژه‌ای تضمین می‌نماید:

راز معنی مرشـد رومـی گـشود  فکر من بر آسـتانش در سـجود
«معنی آن باشد که بستاند تو را  بـی‌نیـاز از نقـش گردانـد تـو را
معنی آن نبود که کور و کَر کند  مرد را بر نقش عاشق تر کند»[3]

---

۱. اشاره به‌بیت آغازی مثنوی معنوی؛ *کلیّات اردو اقبال* (*بانگ درا*)، ص ۱۳۱.
۲. *کلیّات اردوی اقبال* (*بانگ درا*)، ص ۲۶۳؛ اشاره به‌بیت *مثنوی معنوی*، ٤: ۲۳۵۰:
هر بنای کهنه که آبادان کننـد  اوّل آن بنیـاد را ویـران کننـد
۳. *مثنوی معنوی*، بیت ۲: ۲۱–۷۲۰.

در همین سیاق مصرع رومی دیده می‌شود که اقبال در موردی دیگر[1] هم به‌تضمین آن پرداخته است:

می‌شناسی؟ در سرود است آن مقام «کاندرو بی‌حرف می‌روید کـلام»[2]

*جاویدنامه* (چاپ نخست ۱۹۳۲ م)، به‌سبک «کمدی الهی» دانته ایتالیایی (م: ۱۳۲۱ م) مسافرتی ادبی اقبال به‌عوالم افلاک است و در سایر وهله‌های مسافرت تخیّلی شاعر، رومی رفیق و راهنمای اوست. در لابلاهای بیانات مختلف اقبال به‌توصیفات جالب فکر و مقام رومی نیز توجّه نموده است:

رومی آن عشق و محبّت را دلیل تشنه کامان را کلامش سلـسبیل
پیر روم آن صاحب «ذکر جمیل» ضرب او را سطوت ضرب خلیـل
پیــر رومــی آن امــام راســتان آشــنای هــر مقــام راســتان...

اقبال چون خیلی به‌توصیف رومی می‌پرداخت، یکی از دوستان اروپایی به‌وی نامه نوشت که آیا رومی برای این زمان هم پیغامی داده است؟ اقبال جواب می‌دهد که دعوت «عشق» از طرف رومی برای همه اعصار است و پیغام رومی این است که تن‌پرستان این زمان به‌تقاضاهای روح و ایمان هم توجّهی نمایند و از زندگانی بی‌هدف و مقصود بپرهیزند:

که نباید خـورد و خـور همچـون آهوانــه در خــتن چــر ارغــوان
هرکه کاه وجو خورد قربان شـود هرکه نور حق خورد، قرآن شـود[3]

در همین کتاب منظومه غَرّای «پیر و مرید» دیده می‌شود که در آن مرید هندی (اقبال) سؤالاتی مطرح می‌کند و برای جواب‌های این همه مسائلِ روز به‌ابیات رومی (پیر رومی) که همگی از مثنوی معنوی است، توجّه می‌نماید. توضیح همه سؤال‌ها و جواب‌ها در این مختصر نمی‌گنجد، ولی در برخی از موارد اشاراتی عرضه نموده‌ایم. این منظومه در دو زبان است (اردو و فارسی) ولی نگارنده اشعار سؤال اقبال را هم کسوت شعر فارسی پوشانده است.

---

۱. *کلیّات اشعار فارسی اقبال*، ص ۳۵۵.
۲. مصرع نخست بیت رومی چنین است: ای خدا جان را تو بنما آن مقام (۱: ۳۰۹۲).
۳. مثنوی معنوی، بیت ۵: ۲٤۷۳ و ۲٤۷۸.

سؤال اوّل اقبال این است که علوم و فنون عصر حاضر به‌چه علّت مردم را از دین بیزار می‌نماید؟ جواب رومی این است که دانش مادّه دوست و دنیاخواه همین نتایج را به‌بار می‌آرد:

مرید : جاری است از چشم بینا جوی خون    کز علوم تازه دین زار و زبون
پیر : علم را برتن زنی ماری بود    علم را بر دل زنی یاری بود

سؤال و جواب دوم طنزی است بر فهم و ذوق موسیقی اروپاییان چه ساز و آواز غربی تن را به‌رقص می‌آرد و روح را به‌فساد می‌کشاند:

مرید : ای امام عاشقان دردمند    یاد دارم از تو این حرف بلند
«خشک مغز و خشک تار و خشک پوست    از کجا می‌آید این آواز دوست؟»
دور حاضر مست چنگ و بی‌سرور    بی‌ثبات و بی‌یقین و بی‌حضور
کی خبر او را که این آواز چه؟    دوست که آن دوست را آواز چه؟
آه، روپا[1] با فروغ و تابناک    نغمه او را می‌کشاند سوی خاک[2]
پیر : بر سماع راست هرکس چیز نیست    طعمهٔ هر مرغکی انجیر نیست

سؤال سوم هم مربوط است به‌بی‌یقینی و اضطرار درونی پس از فراگرفتن علوم و فنون افرنگی و رومی معتقد بوده است که علم و دانش را باید به‌اصالت قرین کرد (و برای مسلمانان اصالت تعلیمات اساسی اسلامی مهمّ است):

مرید : خوانده‌ام اندر علوم شرق و غرب    روح را باقی هنوز آن درد و کرب
پیر : دست هر نااهل بیمارت کند    سوی مادر آ که تیمارت کند

چند سؤال و جواب بعدی نیازی به‌توضیح ندارد:

مرید : ای نگاه تو دهد دل را گشاد    باز گو از نکتهٔ امر جهاد
پیر : نقش حق را هم به‌امر حق شکن    بر زجاج دوست سنگ دوست زن
مرید : شد نگاه خاوران مسحور غرب    بهتر از حور بهشتی حور غرب
پیر : ظاهر نقره گر اسپید است و نو    دست و جامه هم سیه گردد از او
مرید : آه، در مکتب جوان گرم خون    ساحر افرنگ را صید زبون
پیر : مرغ پر نارسته چون پرّان شود    طعمهٔ هر گربهٔ درّان شود

---

۱. اروپا.

۲. این بیت در مثنوی معنوی دیده نمی‌شود.

مرید : تـا کجـا آویـزش دیـن وطـن؟ جو هر جان شد مقـدّم یـا بـدن؟
پیر : قلب پهلو می‌زنـد بـا زر بـه‌شـب انتظـــار روز مـــی دارد ذهـــب

اقبال از رومی می‌پرسد که مقام انسان را در این جهان بیان نماید. (احترام و وسعت انسانی یکی از موضوعات دلپذیر رومی و اقبال هردو است). جواب یک‌بیتی رومی این است که اگرچه ظاهر بنیه انسان ضعیف می‌نماید، ولی وسعت و عمق قوای وی بی‌حصر و حساب است و در واقع این «جهان اصغر»، «جهان اکبر» (کاینات) را دربرگیرد:

مرید : دِه مـــرا از سِـــرِّ آدم آگهـــی ذرّه خاک مرا کـن چـون مهـی
پیر : ظاهرش را پشّه‌ای آرد بـه‌چـرخ باطنش آمد محیط هفـت چـرخ

بعدی مربوط به‌همین مضمون است. پیداست که هردو شاعر عقیده داشته‌اند که عشق و نظر بر عقل و خبر رجحان دارد و حقایق عالی به‌وسیلهٔ عشق (اشراق قلب) دست می‌دهد و نه تنها به‌واسطهٔ عقل (دانش ظاهری):

مرید : خاک با نور تـو شـد روشـن بـصر غایـت آدم خبـر اسـت یـا نظـر؟
پیر : آدمی دید است، باقی پوست است دید آن باشد که دید دوست اسـت

در دیوان سوم اردوی او که موسوم به‌*ضرب کلیم* (چاپ نخست ۱۹۳۶ م) است، اقبال ضمن توصیف مقام رومی[۱] مردم صاحب دل جهان را به‌صورت زیر خطاب می‌کند (اشعار اردو را به‌فارسی درآورده‌ام) و به‌توصیه مطالعهٔ آثار عارف بزرگ می‌پردازد:

"چشم نیم باز تو هنوز غلط‌بین است و وجود تو هنوز برایت راز سربسته است. هنوز نیاز تو ناآشنای ناز است، نماز تو هنوز از شأن اقامه خالی است و ساز تار وجود «خودی» تو هنوز گسسته است ـ علّت اشتباهات و نابه‌سامانی‌های تو این است که تو هنوز به‌نغمهٔ رومی پی نبرده‌ای".

کتاب *ارمغان حجاز* اقبال چند ماه بعد از درگذشت وی در اواخر سال ۱۹۳۸ میلادی در لاهور انتشار یافت. تقریباً دو سوم اوّل این کتاب در صورت ترانه‌ها به‌فارسی است و مابقی به‌اردو. عنوان ده ترانه (دوبیتی) وی «رومی» است. همهٔ این

۱. *کلیّات اردوی اقبال*، ص ۵۸۳.

اشعار حاکی توصیف فکر رومی است و ضمناً شامل بیان شاعر که خود وی جزو شعرای عارف مانند سنایی و عطّار و رومی قرار دارد:

می روشن ز تاک مـن فروریخـت　　خوشا مردی که در دامانم آویخت
نــصیب از آتــشی دارم کــه اوّل　　ســنایی از دل رومــی برانگیخــت

دوبیتی اقبال که در آن خرد را رومی این عصر نامد، قبلاً نقل گردید. در موردی دیگر او به‌خداوند مناجات می‌کند که از جذبات و عواطف سنایی و رومی و امیر خسرو برخوردار گردد:

عطا کن شور رومی، سوز خسرو　　عطا کن صدق و اخلاص سنایی
چنان با بنـدگی در سـاختم مـن　　نگیرم گـر مـرا بخـشی خـدایی

اقبال مؤیّد فقر و تصوّف است، ولی آن‌گونه تصوّفی را مورد تأیید قرار می‌دهد که سربلندی و غیرت و استقلاب مسلمانان را تأمین نماید و چون گفتار رومی فقر و تصوّف مورد پسند وی را دربردارد، او به‌مسلمانان توصیه می‌نماید که درویشی را از وی یاد بگیرند:

ز رومـــی گیـــر اســـرار فقیـــری　　که آن فقـر اسـت محـسود امیـری
حذر از فقـر و درویـشی کـه از وی　　رســیدی بــر مقــام ســر بزیــری

### تتبّعات و استقبالات رومی

همه مثنوی‌های اقبال (به‌جز یکی) در بحر مثنوی شریف نوشته شده است (مثنوی گلشن راز جدید وی به‌استقبال *گلشن راز* شیخ محمود شبستری (م: ۷۲۰ ه) است و در همان بحر است و شاعر در آن‌ها تا حدّی سبک رومی را هم دنبال می‌نماید. در بعضی از موارد اقبال مضامین رومی را در قالب الفاظ دیگر بیان می‌نماید و در مواردی از کلمات رومی هم استفاده می‌نماید، مانند اشعار زیر:

رومی:　هر خیالی را خیالی مـی‌خـورد　　فکر هم بر فکـر دیگـر مـی‌چـرد[1]
اقبال :　زیر گـردون آدم، آدم را خـورد　　ملّتــی بــر ملّتــی دیگــر چــرد[2]

---

۱. *مثنوی معنوی*، بیت ۵: ۷۲۹.
۲. *کلیّات اشعار فارسی اقبال*، *جاویدنامه*، ص ۳۵۹.

رومی: آن‌که شیران را کند روبه مزاج احتیاج است، احتیاج است، احتیاج[1]
اقبال : حاجت را مجبور مردان آزاد سازد مر حاجت شیران را روباه[2]

از این گذشته در زمینهٔ غزل هم علی‌الظاهر اقبال از رومی استقبال نموده است. لهجهٔ ده‌ها غزل مستانه و وجدآور اقبال[3] صبغهٔ غزلیّات رومی را دارد ولی در غزلیّاتی که مطالع آن‌ها نقل می‌گردد، تأثیرات اقبال از مولانا از نظر وزن کاملاً مشهود است. (غزلیّات اقبال از *پیام مشرق* و *زبور عجم* اوست):

رومی: من مست و تو دیوانه ما را که برد خانه؟ صد بار تو را گفتم کم ده دو سه پیمانه
اقبال : فرقی نه نهد عاشق در کعبه و بتخانه این جلوت جانانه، آن خلوت جانانه
رومی: اگر دل از غم دنیا خدا توانی کرد نشاط و عیش به‌باغ بقا توانی کرد
اقبال : درون لاله گذر چون صبا توانی کرد به‌یک نفس گرهٔ غنچه وا توانی کرد
رومی: ای شادی آن روزی کز راه تو باز آیی در روزن جان تابی، چون ماه به‌بالایی
اقبال : این گنبد مینایی، این پستی و بالایی در شد به‌دل عاشق با این همه پهنایی
رومی: ای[4] یار مقام دل، پیش دل او کم زن زخمی‌که زنی بر ما مردانه و محکم زن
اقبال : با نشئهٔ درویشی، در ساز و دمادم زن
چون پخته شدی، خود را بر سلطنت جم زن
رومی: پرده‌برداری حیات و جان جان افزای من
غمگسار و همنشین و مونس شب‌های من
اقبال : شعله در آغوش دارد عشق بی‌پروای من
برنخیزد یک شرار از حکمت نازای من

---

۱. *مثنوی معنوی*، بیت ٤: ١٤٨٨.
۲. *کلیّات اردوی اقبال*، ص ٦٢٨.
۳. مثلاً غزلیّات با مطلع‌های زیر:
صورت نپرستم من، بتخانه شکستم من آن سیل سبک سیرم، هر بند گسستم من
فرقی نه نهد عاشق در کعبه و بتخانه این جلوت جانانه، آن خلوت جانانه
بر جهان دل من تاختنش را نگرید گشتن و سوختن و ساختنش را نگرید
لالهٔ این چمن آلودهٔ رنگ است هنوز سپر از دست مینداز که جنگ است هنوز
۴. غزل به‌این مطلع با سنایی غزنوی هم منسوب است.

رومی: هر نفسی می‌رسد بانگ وی از چپ و راست
ما به‌فلک می‌رویم عزم تماشا کراست؟

اقبال: گریهٔ ما بی‌اثر، نالهٔ ما نارساست
حاصل این سوز و ساز، یک دل خونین نواست

**روابط فکری و معنوی**

در موضوعات و افکار متعدّد رومی او اقبال یک‌نواختی یا لااقل نزدیکی[1] به‌چشم می‌خورد، ولی روابط معنوی هردو بیشتر در عناوین زیر منوط به‌نظر می‌آید: احترام و بزرگداشت انسان، آزادی انسان در سرنوشت‌سازی، رجحان عشق بر عقل، سخت کوشی و خودشناسی (خودی‌شناسی در اصلاح اقبال).

رومی و اقبال هردو معتقدند که زبده و عصاره جهان آفرینش «انسان» است و باید به‌تکامل فردی و جامعه‌ای انسانی توجّه داشت. «انسان کامل» درنظر آنان حضرت رسول اسلام(ص) است و به‌متابعت وی آدم به‌تکامل و تعالی نزدیک می‌شود. رومی به‌تلاش انسان کامل عصر توجّه دارد و اقبال هم با وی هم عقیده است و حتّی می‌فرماید که خالق کاینات هم ناظر انسان‌هاست، به‌ویژهٔ «انسان کامل» که حکم روح کاینات دارد، مورد توجّه حضرت باری هم است:

رومی: دی شیخ با چراغ همی‌گشت گرد شهر — کز دیو ودد ملولم و انسانم آرزوست
زین همرهان سست عناصر دلم گرفت — شیر خدا و رستم دستان آرزوست
گفتم که یافت می‌نشود جسته‌ایم ما — گفت آن‌که یافت می‌نشود، آنم آرزوست

اقبال: ما از خدای گمشده‌ایم، او به‌جستجوست — چون ما نیازمند و گرفتارم آرزوست
نوای عشق را ساز است آدم — گشاید راز و خود راز است آدم
جهان او آفرید این خوبتر ساخت — مگر با ایزد انباز است آدم؟
گدای جلوه رفتی بر سر طور — که جان تو ز خود نامحرمی هست
قدم در جستجوی آدمی زن — خدا هم در تلاش آدمی هست[2]

۱. رجوع شود به‌ماهنامهٔ *دانش*، تهران، (ص ۲۰۴–۱۹۴)، دی‌ماه ۱۳۲۹ هـ ش، مقالهٔ "هنر و مردم" از دکتر خواجه عبدالحمید عرفانی و ماهنامهٔ هنر و مردم، شمارهٔ ۱۵۲ خرداد ۱۳۵۴ هـ ش، ص ۳–۱۱، مقالهٔ دکتر خ.ب. نسیم.
۲. *کلیّات اشعار فارسی و مولانای اقبال*، ص ۱٤٤، ۱۹٤ و ۱۹۸.

هردو عقیده داشتند که «قدر» به‌حقیقت نزدیک‌تر است و «جبر» نظر دون همّتان و کاهلان است. مسألهٔ آزادی سرنوشت انسانی در آثار رومی و اقبال به‌فراوانی دیده می‌شود، و نقل شواهدی زیاد از حوصلهٔ گفتار کوتاه بیرون است ولی چند اشعار را می‌توان ارائه داد:

رومی: جبـر باشـد پـرّ و بـال کـاملان جبر هم زندان و بنـد کـاهلان...
بال بـازان را سـوی سـلطان بـرد بـال زاغـان را بـه‌گورسـتان بـرد[۱]

اقبال : جبر، دینِ مرد صاحب همّت است جبر مردان از کمـالِ قـوّت اسـت
پخته مردی پخته‌تر گـردد ز جبـر جبـر مـرد خـام را آغـوش قبـر
جبـر خالـد عـالمی بـرهم زنـد جبـر مـا بـیخ و بُـنِ مـا بَـر کَنـد
کار مـردان اسـت تـسلیم و رضـا بر ضعیفان راسـت نایـد ایـن قبـا
مـرد مـؤمن بـا خـدا دارد نیـاز «با تو ما سازیم، تو با مـا بـساز»[۲]

*

چنین فرمودهٔ سـلطان بـدر اسـت که ایمان در میان جبر و قدر است
ز جبر او حـدیثی در میـان نیـست که جان بی‌فطرت آزاد جان نیست
شبیخون بر جهان کیف و کـم زد ز مجبوری بـه‌مختـاری قـدم زد[۳]

اقبال حتّی عقیدهٔ تازه‌ای عرض داده که سرنوشت‌ها هم متعدّد و غیرمعیّن و قابل تغیّر و دیگرگونی است:

گر ز یک تقدیر خون گـردد جگـر خواه از حق حکـم تقـدیری دگـر
تو اگر تقدیر نـو خـواهی رواسـت ز آن‌که تقدیرات حـق لاانتهاسـت
رمز باریکش به‌حرفی مضمر است تو اگر دیگر شوی، او دیگـر اسـت
خاک شـو انـدر هـوا سـازد تـو را سنگ شو بر شیـشه انـدازد تـو را
شبنمی؟ افتنـدگی تقـدیر توسـت قلزمی؟ پاینـدگی تقـدیر توسـت[۴]

---

۱. مثنوی معنوی، بیت ۶: ۱۴۴۲ و ۱۴۴۴.
۲. *کلیّات فارسی اقبال*، ص ۲۳۸.
۳. همان، ص ۷۱-۱۷۰.
۴. همان، ص ۳۳۰.

موضوع «عشق و محبّت» (و تعبیرات گوناگون آن) و برتری آن بر تعقّل و تفلسف یکی از موضوعات مفصّل رومی و اقبال است و هزارها بیت و صدها بیان دلپذیر آنان پیرامون همین مضمون مشهود است...

# مولانا و سماع♦

ابوالقاسم تفضّلی*

۲٦ آذرماه است، شب عروج روحانی مولانا به‌درگاه با عظمت الهی است. مریدان و عاشقان مولانا در طول قرن‌ها، چنین شبی را جشن می‌گیرند، به‌شادی و رقص و چرخ و پایکوبی و دست‌افشانی می‌پردازند. نقل و نبات و شیرینی، به‌یاران و همنوایان هدیه می‌دهند، و این شب را «شب عرس» یا «شب عروسی» می‌نامند. زیرا عقیده دارند که پیر و مرادشان نمرده، بلکه به‌معشوق ازلی پیوسته است.

ای خوش آن روز که پرواز کنم تا بر دوست
به‌هوای سر کویش پر و بالی بزنم

مولانا می‌دانست که دلدار آغوش گشاده و چشم به‌راه ایستاده است تا ورا دربرگیرد. پس می‌باید شادمانه از چنین شبی یاد کرد.

هر سال ۱۹ تا ۲٦ آذر ماه، ده هزار نفر از سراسر جهان، از جمله ایران برای حضور در مراسم سماعی که به‌مناسبت سالروز عروج مولانا، در شهر قونیه ترتیب داده می‌شود، به‌آن دیار سفر می‌کنند.

مولانا، فقیه بود. معلّم و مدرّس بود. مفتی امپراطوری عظیم سلجوقی بود. در کلاس درسش تفسیر *قرآن*، احکام فقه، فلسفه و حکمت و عرفان تدریس می‌کرد؛ بیش از ده هزار شاگرد و مرید داشت، امّا همین مولانا در ۳۸ سالگی، در منتهای عظمت و شهرت و معروفیّت و کمال فکرت، تصادفاً یا به‌خواست خدا، با پیر سپید موی گمنام

---

♦ این متن بخشی از مقاله «مولانا و سماع» است.

* پژوهشگر عرفان و مولوی‌شناس و وکیل دادگستری.

شصت و چند ساله‌ای به‌نام شمس تبریزی دیدار کرد. دربارهٔ اوّلین ملاقات آن‌ها روایت‌های زیادی هست که به‌آن‌ها نمی‌پردازیم.

آن‌چه مسلّم است، این است که پس از دیدار و بعد از چند روز خلوت و گفتگو بین این دو بزرگ، مولانای مدرّس، مولانای فقیه، مولانای معلّم و مولانای مفتی، در کوچه و بازار، در کوی و برزن و مدرسه، همین که آهنگ موزونی به‌گوشش می‌رسید، به‌یک‌باره منقلب می‌شد، پای بر زمین می‌کوفت، «هی» می‌گفت و به‌رقص و چرخ می‌پرداخت. ماجرای چرخ مولانا در بازار زرگران، با صدای موزون چکش طلاکوبان را همه شنیده‌ایم و خوانده‌ایم. همچنین، ماجرای چرخ زدنش به‌آهنگ «دل کو، دل کوی» جوانکی که پوست آهو می‌فروخت. مولانا بی‌اختیار شروع کرد به‌چرخ زدن و این غزل سرودن:

دل کو؟ دل کو؟ دل از کجا؟ عاشق و دل!

زر کـو؟ زر کـو؟ زر از کجـا؟ مفـلس و زر!

کس نمی‌داند «شمس تبریزی» به‌این فقیه بزرگ چه گفت که او را چنین دگرگون ساخت؟ آن‌چه مسلّم است، موطن اصلی سماع، ایران است. من وارد این بحث نمی‌شوم که مولانا ایرانی بود یا نه. به‌هرحال مولانا در بلخ به‌دنیا آمد. که الان در افغانستان است. در قونیه زندگی کرد در آن‌جا آرمید، که الان در ترکیه است. امّا چقدر سعادتمندیم، چقدر خوشبختیم ما ایرانی‌ها که مولانا تمام آثارش را به‌زبان ما سرود و به‌زبان ما نوشت.

در آذرماه ۱۳۵۵ هجری شمسی که برای اوّلین بار در مراسم سماع حضور یافتم، سماع‌کنندگان با همان لباس‌ها و با همان آداب قرون گذشته، سماع می‌کردند و هنوز، تعدادی از آن‌ها فارسی می‌دانستند. مثنوی می‌خواندند و با اشعار شورانگیز و عشق‌آمیز دیوان کبیر چرخ می‌زدند. امّا امروز، حتّی یک نفر، تکرار می‌کنم، حتّی یک نفر از سماع‌کنندگان، فارسی نمی‌داند!

بعد از مولانا معمولاً فرزندان و نوادگان مذکور او به‌عنوان پیر طریقت انتخاب شده و می‌شوند که آن‌ها را «چلبی» می‌نامند، چلپی به‌ترکی قدیم یعنی «آقا» همچنان که در

ایران هم، به‌روحانیان و بزرگان و اقطاب و مشایخ می‌گویند «آقا» یا «حضرت آقا» یا «سرکار آقا».

«جلال‌الدّین چلبی» که نسل بیست و یکم مولانا جلال‌الدّین محمّد بود، فارسی و انگلیسی و فرانسه و عربی را به‌خوبی می‌دانست و حقیر توفیق دوستی نزدیک با آن بزرگوار را داشتم و بارها مصاحبت او را در «قونیه» و «استانبول» درک کرده بودم. او سرپرست افتخاری مراسم سماع بود که در قونیه و سایر شهرهای بزرگ اروپا و امریکا انجام می‌شد، و پیش از آغاز مراسم سماع، توضیحات کامل و مشروحی دربارهٔ مفاهیم و آداب و ارکان سماع می‌داد. پس از وفات او در سال ۱۳۷۵ هجری شمسی، پسرش «فاروق چلبی»، جانشین او شد، چند سال پیش در یکی از سفرهایم به‌استانبول، برای صرف شام به‌منزل جلال‌الدّین دعوت شدم و برای اوّلین بار با فاروق چلبی پیر فعلی طریقت مولویّه دیدار کردم. از او پرسیدم که آیا شما فارسی می‌دانید و مثنوی را می‌توانید بخوانید؟ این مرد مؤدّب خوش‌روی پاک سرشت، سرش را پایین انداخت و با حالت شرمندگی جواب داد خیر.

من نتوانستم خویشتن‌داری کنم و شاید جسارت و بی‌نزاکتی کردم، امّا گفتم: عزیزم! شما نوهٔ مولانا هستید، دریغ است که فارسی نمی‌دانید و حتّی نمی‌توانید یک خط از اثر جدّ بزرگوارتان را به‌زبان خود او بخوانید و درک کنید. هیچ نگفت، از سالن بیرون رفت. با خود گفتم که شاید نمی‌باید چنین گستاخانه سئوال می‌کردم. بعد از چند دقیقه، فاروق چلبی با یک جلد کتاب و ضبط صوت به‌اتاق بازگشت، کنارم نشست، ضبط صوت را گذاشت روی میز، کتاب را که مثنوی شریف، به‌همراه ترجمهٔ ترکی آن بود به‌من داد و مؤدّبانه از من خواست تا هجده خط اوّل مثنوی شریف را که شخص مولانا سروده و آغاز مثنوی شریف است، به‌زبان اصلی جدّ بزرگوارش بخوانم و او ضبط کند و به‌عنوان یمن و برکت در خانواده نگه دارد. طبعاً خواهش او را پذیرفتم و خواندم و ضبط شد.

افسوس که نسل بیست و دوم مولانا و احتمالاً نسل‌های بعدی او، دیگر فارسی نمی‌دانند و اشعار و آثار فارسی مولانا را نمی‌توانند بخوانند و اصولاً در سراسر ترکیه، امروز تعداد افراد فارسی‌دان که بتوانند مثنوی و *دیوان کبیر* و سایر آثار مولانا را به‌زبان

فارسی بخوانند و فهم کنند از چندین ده نفر تجاوز نمی‌کند. زیرا در سال ۱۳۰۵ هجری شمسی که به‌دستور آتاتورک و با تصویب مجلس ترکیه، الفبای لاتین جایگزین الفبا و حروف عربی شد، رابطه ملّت ترک با تمام کتاب‌ها و نوشته‌های گذشته که با حروف عربی نوشته شده بود، خواه به‌زبان ترکی، یا عربی، یا فارسی، به‌کلّی قطع شد.

و امّا دربارهٔ «سماع» که موضوع اصلی سخنرانی من است ترجیح می‌دهم مفهوم و معنای «سماع» را از زبان خود مولانا بشنوید که می‌گوید:

سماع چیست؟ ز پنهانیان به‌دل پیغام     دل غریب بیابد زنامه‌شان آرام
حلاوت عجبی در بدن پدیدآید     که از نی و لب مطرب شکر رسید به‌کام

و در غزلی دیگر گوید که:

پنجره‌ای شد سماع سوی گلستان دل
چشم دل عاشقان بر سر این پنجره
آه که این پنجره، هست حجابی عظیم
روکه حجابی خوش است هیچ مگو ای سره

و باز در غزلی دیگر از دیوان کبیر می‌گوید:

سماع از بهر جان بی‌قرار است     سبک بر جه، چه جای انتظار است؟
مشین این‌جا، تو با اندیشهٔ خویش     اگر مردی برو آن‌جا که یار است
مگو باشد که او ما را نخواهد     که مرد تشنه را با او چه کار است
که پروانه نیاندیشد ز آتش     که جان عشق را اندیشه عار است

شمس تبریزی هم، که مولانا را به‌چرخ و سماع واداشت، در تعریف سماع می‌گوید:

"تجلّی و رؤیت خدا، مردان را در سماع بیشتر باشد. سماع ایشان را از عالم هستی خود بیرون آورد و به‌عالم‌های دیگر درون آرد و به‌لقای حق پیوندد. رقص مردان خدا، لطیف باشد و سبک، گویی برگ است که بر روی آب رود، اندرون کوه و صدهزار کوه، و بیرون چون کاه..."

از شیخ شهاب‌الدّین سهروردی پرسیدند که: رقص کردن به‌چه آید؟

شیخ گفت: جان قصد بالا کند همچو مرغی که می‌خواهد خود را از قفس به‌دراندازد، قفس تن مانع آید. مرغ جان قوّت کند، و قفس را از جای برانگیزد. اگر مرغ

را قوّت، عظیم بود، پس قفس بشکند و خود بپرد. و اگر قوّت ندارد، سرگردان شود و قفس با خود بگرداند.

بیش از هزار سال پیش، تعدادی از عرفای بزرگ ما، با شنیدن شعر یا نوای موزون و دل انگیزی منقلب می‌شدند و به‌وجد می‌آمدند و به‌چرخ زدن و پای‌کوبی و دست افشانی می‌پرداختند و گاه از شدت وجد و سماع، دستار (عمامه) از سر می‌افکندند و جامه بر تن می‌دریدند. اشک می‌ریختند و دیگر حاضران را به‌سماع برمی‌انگیختند و در آغوش می‌کشیدند یا به‌آن‌ها سجده می‌کردند. معروف‌ترین آن‌ها شیخ ابوسعید ابوالخیر بوده که حدود هزار سال پیش در خراسان می‌زیسته است.

آداب سماع چنین بوده که کف دست راست را به‌سوی آسمان بالابرده و کف دست چپ را روبه‌جانب زمین پایین می‌آوردند و در این‌حال به‌چرخ زدن می‌پرداختند. بالابردن و پایین آوردن دست‌ها را که دست افشانی می‌گفتند، شیخ سعدی شیرازی به‌صورت زیر تعبیر و تفسیر کرده است:

ندانی که شوریده حالان مست  چرا برفشانند در رقص دست
گشاید دری بر دل از واردات  فشاند سر و دست بر کائنات
حلالش بود رقص بر یاد دوست  که هر آستینیش جانی در اوست

چرخ‌زدن، نمود و نمادی است از گردش و چرخش میلیاردها کهکشان که در هر یک از آن‌ها میلیاردها ستاره در گردش و چرخش هستند.

قطعاً خوانده و شنیده‌اید که ستاره‌شناسان امروزی، با استفاده از تلسکوپ‌های عظیم فضایی مثل «هابل» میلیاردها کهکشان و ستاره را تا عمق پنج میلیون سال نوری کشف و عکس‌برداری کرده‌اند. با وجود این، هنوز عمق و نهایت فضا کشف نشده است و همه این کهکشان و ستارگان، گردان و چرخان به‌مقصد نامعلومی روانند. شاید که عارفان بزرگ ما از جمله مولانا جلال‌الدّین محمّد، با دیدهٔ دل و از راه کشف و شهود، عظمت و کثرت و رمز خلقت این کهکشان‌های گردان و روان را دیده و حقارت کره‌خاکی زمین و ناچیزی ما مخلوقات زمینی را دریافته بودند و به‌هنگام وجد و سماع، چرخ‌زنان و ذرّه‌وار به‌جانب پروردگار روان بوده‌اند.

مولانا در غزلی از دیوان کبیر می‌گوید:

غلغله‌ای می‌شنوم، روز و شب از قبّهٔ دل	از روش قبّهٔ دل، گنبددوّار شدم
گفت مرا چرخ فلک، عاجزم از گردش تو	گفتم این نقطه مرا کرد که پرگار شدم

بدون شک تمام غزل‌های آهنگین و شورانگیز مولانا در *دیوان کبیر* یا *دیوان شمس تبریزی*، در حال سماع و وجد سروده شده است، از جمله غزل زیر که امکان ندارد به‌جز در حال بی‌خودی و مستی عرفانی سروده شده باشد:

من که مست از می‌جانم، تتناهو، یا هو	فارغ از کون و مکانم تتناهو، یا هو
چشم مستش چو بدیدم، دلم از دست برفت	عاشق چشم فلانم تتناهو، یا هو
گاه در صومعه با اهل عبادت همدم	گاه در دیر مغانم تتناهو، یا هو
من به‌تقدیرم و تقدیر هم از ذات من است	قادر هر دو جهانم تتناهو، یا هو
تن به‌تن، ذرّه به‌ذرّه همه انوار من‌اند	زآن‌که خورشید نهانم، تتناهو، یا هو

# صدای سخن عشق در دیوان شمس

**دریا اورس** *

بدون شک *دیوان کبیر* یا *کلیّات دیوان شمس*، به‌اتّفاق نظر عرفا و ادبای اسلامی، بزرگ‌ترین و زیباترین کلیّات شعری است که تاکنون در مورد عشق الهی توسّط یک آدمی سروده شده است. با این‌که شهرت جهانی مولانا جلال‌الدّین بیشتر به‌خاطر اثر جاویدانش *مثنوی معنوی* است، ولی دیوان شمس هم نزد ارباب حقیقت و معرفت از جایگاه بسیار والایی برخودار است. اگر بخواهیم روی دیوان شمس نام دیگری بگذاریم، می‌توانیم آن را «دیوان عشق و عاشقی» بنامیم. هر خواننده‌ای که چند ساعتی این کتاب عظیم را ورق بزند، به‌راحتی می‌تواند ببیند که در این نام‌گذاری اصلاً هیچ‌گونه اغراق و مبالغه‌ای وجود ندارد.

با این‌که درس عشق آموختنی نیست، ولی باز هم عشق را باید از حال و قال شگفت‌انگیز حضرت مولانا آموخت. بی‌هیچ شایبه‌ای مولانا استاد مسلّم عشق و عاشقی است. همهٔ عاشقان این جهانی پیش وی به‌مرحلهٔ شاگردی نشسته‌اند. از آن‌جا که هستی مولانا سراپا پر از عشق است، صدای سخن عشق آسمانی او بعد از هشتصد سال زیر این گنبد دوّار هنوز هم طنین انداز است.

هرچند مولانا بارها و بارها بیزاری خود را از شعر و شاعری به‌زبان آورده است، امّا هیچ‌کس مانند او از عشق الهی سخن نگفته و هیچ‌کس مثل او دُرّ یتیم عشق را نسفته است. به‌راحتی می‌توان گفت که دل و سینهٔ هیچ‌شاعری به‌اندازهٔ او با مایهٔ شعر و شاعری سرشته نشده و روح و جان هیچ‌عارفی به‌قدر او با عشق و عاشقی آمیخته نبوده است.

---

* دانشیار دانشکدهٔ زبان و تاریخ ـ جغرافیا، گروه زبان و ادب فارسی دانشگاه آنکارا، ترکیه.

مولانا در تمام اشعارش دیوانه‌وار از عشق سخن می‌گوید. گویا به‌جز کلمهٔ عشق چیزی در دل و جان و زبانش وجود ندارد. عشق خدا آن چنان وجود او را فرا گرفته است که هر ذرّهٔ او همین عشق الهی را ترنّم می‌کند و چشمان او در همه چیز جز خدا چیزی را نمی‌بنید.

ما در این نوشتار بر آنیم که با نشان دادن مثال‌هایی از بازتاب همین عشق الهی در بیان سحرآمیز حضرت مولانا، ببینیم که تعریف و مقام و حقیقت عشق در احساسات و افکار و عقاید وی چگونه تجلّی نموده است. برای رسیدن به‌شناخت صحیح و درستی از بینش عرفانی مولانا، قبل از همه چیز باید بدانیم که عرفان وی، عرفانی است مبتنی بر عشق و محبّت و شور و حال و وجد و جذبهٔ الهی و به‌گفتهٔ دیگر بیشتر یک عرفان عملی است تا نظری.

صوفیّه و از آن جمله مولانا معتقدند که انگیزهٔ اصلی آفرینش جهان و آدمیان عشق است. خدا همه چیز را به‌خاطر عشق آفریده است. از این روست که در مرکز عالم هستی عشق قرار می‌گیرد. در واقع غیر از ذات پاک خداوند متعال، هستی هیچ‌چیزی بذاته موجود نیست و اشیاء در اصل، عبارت است از یک هیچی و عدم مطلق. بنابراین «هست مطلق» فقط و فقط خدای واحدی است که نمی‌توان برایش مثل و نظیری در عالم تصوّر کرد. به‌گفتهٔ مولانا همان چیزهایی که ما به‌عنوان موجود از آن‌ها یاد می‌بریم، در واقع عدم‌هایی هستند هست نما و حقیقت مطلق ندارند. بدین‌خاطر صوفیه بر این باورند که مادامی که خدا یکی است و غیر از او هیچ‌چیزی وجود اصلی ندارد، پس همه چیز از اوست و همه چیز با او است و همه چیز در اوست. و از این استدلال به‌چنین نتیجه‌ای می‌رسند که خدا عشق است و عشق خداست. و چون خدا یکی است عشق و عاشق و معشوق هم یکی است. از همین رو عشقی که آدمی نسبت به‌خدا می‌ورزد، در واقع همان عشقی است که خدای یگانه نسبت به‌ذات خودش می‌ورزد.

با این‌که آواز این عشق الهی هر نفس از چپ و راست به‌گوش آدمی می‌رسد، هرکسی قادر نیست صدای آن را بشنود. تنها کسانی که نفس امّارهٔ خود را از علایق مادی و دنیوی تطهیر نموده و برای خودشان گوش دیگری غیر از گوش سر خریده‌اند،

می‌توانند صدای پای آن را بشنوند و از آن لذّت کاملی ببرند و حضرت مولانا یکی از آن کسانی است که صدای این عشق هر نفس در گوش و هوش او طنین انداز است.

هر نفس آوازِ عشق می‌رسد از چپ و راست
ما به‌فلک می‌رویم عزمِ تماشا کراست

مولانا بر این باور است که همین عشق است که آدمی را به‌سوی افلاک بالا می‌برد و انیس و جلیس ملایک می‌گرداند و در پیشگاه خدای عالمیان شاد و خرّم می‌دارد. چراکه اصل آدمی از آن بالاهاست و شهر اصلی او نه این جهان فانی، بلکه آن جهان باقی و حقیقی است. این است که می‌گوید:

ما به‌فلک بوده‌ایم یارِ ملک بوده‌ایم
باز همان‌جا رویم جمله که آن شهرِ ماست

آدمی به‌عنوان خلیفهٔ خدا در روی زمین و به‌عنوان کسی که آفریننده‌اش از روح خودش در او دمیده است، از فلک‌ها و ملک‌ها برتر است و چون از این دو فراتر آید، منزلش کبریای خدایی است.

خود ز فلک برتریم وز ملک افزونتریم  زین دو چرا نگذریم منزلِ ما کبریاست

چنان‌که بعضی‌ها تصوّر می‌کنند، آدمی فقط عبارت از مشتی خاک نیست. بلکه چنان گوهر گران‌بهایی دارد که در عالم هستی نصیب هیچ‌موجود دیگری نشده است. آن گوهر پاک، روح انسانی است و کامل‌ترین مظهر این روح، باعث آفرینش کاینات و مفخر موجودات حضرت محمّد مصطفیٰ (ص) است.

گوهرِ پاک از کجا عالمِ خاک از کجا  بر چه فرود آمدیّت بار کنید این چه جاست
بختِ جوان یارِ ما دادنِ جانِ کارِ ما  قافله سالارِ ما فخرِ جهان مصطفاست[1]

ابیات بالا از یکی از غزل‌های بسیار نغز و معروفی است که بینش عرفانی مولانا را به‌صراحت نشان می‌دهد. خوشبختانه *دیوان شمس* پر از این شعرهاست. مولانا چه در مثنوی و چه در *دیوان شمس*، بارها و بارها معانی مختلف عشق را تعریف کرده و هربار به‌تعریف جدیدی از عشق دست یافته و به‌خاطر بی‌کران بودن حالات عشق و

---

۱. *کلیّات دیوان شمس*؛ به‌تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ اوّل، تهران ۱۳۸۴ هـ ش، نشر ربیع، غزل: ۴۶۳، ص ۲۱۲.

عاشقی آخرالامر بدین نتیجه رسیده است که عشق را نمی‌توان تعریف کرد. مثلا در جایی می‌گوید:

ای عشق پیشِ هرکسی، نام و لقب داری بسی

من دوش نـام دیگـرت کـردم کـه دردِ بی‌دوا[۱]

چون عشقِ بی‌درد، مثل درخت بی‌میوه است:

سخن عشق چو بی‌درد بود بـر ندهـد جز به‌گوش هوس و جز به‌زبانی نرسد[۲]

ماهیّت و حقیقت عشق را باید از خود عشق پرسید. چون آفتاب آمد دلیل آفتاب. آن‌وقت عشق خودش می‌گوید که عشق، کار نازکان نیست، کار پهلوانان است:

عشق را از من مپرس از کس مپرس از عشق پرس

عشـق در گفـتن چـو ابـرِ دُرفشـان اسـت ای پسر

ترجمـانی مـن و صد چـون منـش محتـاج نیـست

در حقایـق، عشـق خـود را ترجمـان است ای پسر

عـشـق کارِ خفـتـگان و نـــازکانِ نـرم نـیـســت

عـشـق کارِ پـردلان و پهـلـوان اسـت ای پسـر[۳]

عشق چیزی است که باید تجربه شود، چون فرق است میان شنیدن و چشیدن.

ای آن‌که شنیدی سخن عشق ببین عشق

کـو حالـت بشـنیده و کو حـالت دیــده[۴]

وقتی عشق می‌آید، در برابر محکّ عشق تمام سؤال و جواب‌های عقلانی بی‌معنا می‌شوند:

بوالمعالی گشته بودی، فضل و حجّت می‌نمودی

نک محکّ عشق آمـد، کو سـؤالت کو جوابـت[۵]

---

۱. *کلیّات دیوان شمس*؛ به‌تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، غزل: ۵، ص ۵۱.
۲. همان، غزل: ۷۹۶، ص ۳۲۶.
۳. همان، غزل: ۱۰۸۲، ص ۴۲۸.
۴. همان، غزل: ۲۳۳۲، ص ۷۸۰.
۵. همان، غزل: ۳۸۳، ص ۱۸۴.

و هرکه با درد عشق بسازد و بسوزد، عشق سخن‌های نهانی در گوش او می‌گوید که هیچ‌کسی قبلاً آن‌ها را نشنیده است.

دوش دیوانه شـدم عشـق مرا دیـد و بگفـت
آمـدم نـعـره مـزن جـامـه مـدر هیـچ مـگو
گفتم ای عشـق مـن از چیـز دگر می‌ترسـم
گفـت آن چیـز دگـر نیسـت دگر هیـچ مگو
من به‌گوش تو سخن‌های نهان خواهم گفت
سر بجنبان که بلی جز که به‌سر هیـچ مگو[1]

انسان، معنای واقعی آفرینش خود را فقط از راه عشق می‌تواند بشناسد:

عــشق جانــان مــرا ز جــان ببریــد    جـان بـه‌عـشق انـدرون ز خـود برهیـد
زان‌که جان، محدّث است و عشق، قدیم    هرگــز ایــن در وجــود آن نرســید
عـشق جانـان چـو سـنگ مغنـاطیس    جـان مـا را بـه‌قُـرب خـویش کـشید
بــاز جــان را ز خویــشتن گــم کــرد    جان چو گـم شـد وجـود خـویش بدیـد
بعــد از آن بــاز بــا خــود آمــد جــان    دام عــــشق آمــــد و در او پیچیــــد
شــــربتی دادش از حقیقــــت عــــشق    جملــــه اخــــلاص‌هــــا از او برمیــــد
ایــن نــشان بــدایت عــشق اســت    هــیچ‌کــس در نهــایتش نرســید[2]

آدمی هرچند بکوشد تا بدین‌عشق برسد، اگر دولت و عنایت خدا شامل حالش نشود، باز هم از آن بی‌نصیب می‌ماند:

عشق جز دولت و عنایت نیست    جز گشاد دل و هدایت نیـست
عشق را بوحنیفـه درس نکـرد    شافعی را در او روایت نیـست[3]

مولانا به‌خوبی می‌داند که آمدن دولت عشق انقلاب بزرگی در وجود او به‌میان آورده و او را به‌کلّی دیگرگون ساخته و حیات تازه‌ای به‌او بخشیده است. از این رو می‌گوید:

مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شـدم    دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم[4]

---

۱. *کلیّات دیوان شمس*؛ به‌تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، غزل: ۲۲۱۹، ص ۸۳۲
۲. همان، غزل ۹۹۱، ص ۳۹۷.
۳. همان، غزل: ۴۹۹، ص ۲۲۴.
۴. همان، غزل: ۱۳۹۳، ص ۵۳۹.

و باز هیمن هدیهٔ آسمانی است که او را به‌یک شاعر بی‌نظیر تبدیل نموده و سجّاده‌نشین با وقاری را بازیچهٔ کودکان کوچه و بازار کرده است:

زاهد بودم ترانه گـویم کـردی　　سر فتنهٔ بزم و باده جویم کردی
سجّاده‌نشین بـا وقـارم دیـدی　　بازیچهٔ کودکان کویم کـردی[1]

*

ربـود عشـق تـو تسـبیـح و داد بـیـت و سرود
بـسـی بکـردم لاحـول و تـوبـه دل نشـنود
غزل سرا شـدم از دسـت عشق و دسـت زنـان
بسوخت عشق تو ناموس و شرم و هر چم بود[2]

برای به‌دست آوردن این عشق باید از عشق‌های مجازی گذر کرد، باید خواب و خور را ترک نمود تا به‌عشق حقیقی رسید:

این از عنایت‌هـا شـمر، کز کوی عشـق آمـد ضرر
عشقِ مجازی را گذر، بر عشق حـق است انتها...
عشـقی که بر انسـان بوَد شمـشیـر چوبین آن بوَد
آن عشـق با رحمـان شـود چون آخر آید ابـتلا...
در عشق تـرکِ کام کن، تـرکِ حبـوب و دام کـن
مـر سـنگ را زر نـام کـن، شـکّر لقب نه بر جفـا[3]

عشق یک امر کلّی است، عشق همهٔ چیز است، مثال آدمی در برابر عشق، مثال جرعه‌ای در برابر قلزم را می‌ماند:

عشق امـر کل، ما رقعـه‌ای، او قلـزم و ما جرعـه‌ای
او صـد دلـیـل آورده و مـا کــرده اسـتــدلال‌هــا
از عشـق گردون مؤتلـف، بی‌عشـق، اختر منخسف
از عشق گشته دال الف، بی‌عشق الف چون دال‌ها[4]

---

۱. *کلیّات دیوان شمس*؛ به‌تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، رباعی: ۱۸۹۱، ص ۱۴۳۸.
۲. همان، غزل: ۹۴۰، ص ۳۷۹.
۳. همان، غزل: ۲۷، ص ۶۰.
۴. همان، غزل ۲، ص ۴۹.

ولی عقل آدمی همیشه راه رهروان عشق را می‌زند و می‌خواهد آن‌ها را گمراه کند. بدین‌خاطر مولانا می‌گوید تا بندِ عقل از پای دل گشاده نشود، نمی‌توان راهِ راست را پیدا کرد و به‌عشقِ حقیقی دست یافت:

عقل بندِ ره روان و عاشقان است ای پسر
بند بشکن ره عیان اندر عیان است ای پسر[۱]

*

در میان پرده خون عشق را گلزارها
عاشقان را با جمال عشق بی‌چون کارها
عقل گوید شش جهت حدّ است و بیرون راه نیست
عشق گوید راه هست و رفته‌ام من بارها
عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد
عشق دیده زان سوی بازارِ او بازارها...
عاشقانِ دردکش را در درونه ذوق‌ها
عاقلانِ تیره دل را در درون انکارها
عقل گوید پا منه کاندر فنا جز خار نیست
عشق گوید عقل را کاندر تُو اَست آن خارها[۲]

تا عقل در کاری تدبیر کند، عشق به‌فلک هفتم می‌رسد. عقل و عشق باهم سازش ندارند. جایی که عقل حکم‌فرمایی می‌کند، عشق از آن‌جا فرار می‌کند.

در میان عاشقان عاقل میا — خاصه در عشق چنین شیرین لقا
دور بادا عاقلان از عاشقان — دور بادا بوی گلخن از صبا
گر درآید عاقلی گو راه نیست — ور درآید عاشقی صد مرحبا
عقل تا تدبیر و اندیشه کند — رفته باشد عشق تا هفتم سما
عقل تا جوید شتر از بهر حج — رفته باشد عشق بر کوه صفا
عشق آمد این دهانم را گرفت — که گذر از شعر و بر شعرا برآ[۳]

---

۱. *کلیّات دیوان شمس*؛ به‌تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، غزل: ۱۰۸۲، ص ۴۲۷.
۲. همان، غزل: ۱۳۲، ص ۹۹.
۳. همان، غزل: ۱۸۲، ص ۱۱۶.

ارزش آدمی در این جهان تنها به‌اندازهٔ عشق او است و هر جایی که عشق بال‌های خود را می‌گستراند، دیگر محلّی برای عقل حسابگر باقی نمی‌ماند:

بر هرچه همی‌لرزی می‌دان‌که همان ارزی زین روی دل عاشق از عرش فزون باشد
آن را که شـفا دانـی درد تـو از آن باشـد وان را که وفاخوانی آن مکر و فسون باشد
آن‌جای که عشق آمد جان را چه محل باشد هر عقل کجا پرّد آن‌جا کـه جنـون باشـد
سـیمرغ دل عاشـق در دام کجـا گنجـد پرواز چنین مرغی از کـون بـرون باشـد[1]

حضرت مولانا با رسیدن به‌شناخت کاملی از عشق، خود را به‌دست آن تسلیم می‌کند و می‌گوید که خاک کوی عشق را برای خودش سرمهٔ جان یافته است:

خویش را چون خار دیـدم سوی گل بگریختم
خویش را چون سرکه دیـدم در شکر آمیـختم
کاسـهٔ پـر زهـر بـودم سـوی تـریـاق آمـدم
ساغـری دُردی بُـدم در آب حیـوان ریـخـتـم
دیــدهٔ پــردرد بـودم دســت در عیسٰـی زدم
خـام دیـدم خویـش را در پخـته‌ای آویخـتـم
خاکِ کوی عشـق را من سـرمهٔ جـان یافـتم
شَعر گشـتم در لطافـت سرمـه را می‌بیـختـم
عشق گوید راست می‌گویی ولی از خود مبین
من چو بادم تو چو آتـش من تو را انگیختـم[2]

غزل زیر به‌لحاظ نشان دادن سیر نزولی آدمی از عالم لاهوت و ملکوت به‌سوی عالم ناسوت بسیار زیبا و ظریف است. مولانا در این غزل آن عوالم بالایی را شهر عشق می‌نامد و آرزوی برگشت بدان‌جا را دل سوزانه به‌زبان می‌آورد و ماهیّت حقیقی عشق را شرح می‌دهد:

سفر کـردم بـه‌هـر شـهری دویـدم چو شهر عشق مـن شـهری ندیـدم
ندانـــستم ز اوّل قـــدر آن شـــهر ز نـــادانی بـــسی غربـــت کـــشیدم
رهـــا کـــردم چنـــان شکرســـتانی چو حیوان هـر گیـاهی مـی‌چریـدم

---

۱. *کلیّات دیوان شمس*؛ به‌تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، غزل: ۶۰۹، ص ۲۶۲.
۲. همان، غزل: ۱۵۸۶، ص ۶۰۲.

بـــه‌غیـــر عـــشق آواز دهـــل بـــود هـــر آوازی کـــه در عـــالم شـــنیدم
از آن بانـــگ دهـــل از عـــالم کـــل بـــدین دنیـــای فـــانی اوفتیـــدم
میـــان جـــان‌هـــا جـــان مجـــرّد چو دل بـی‌پـرّ و بـی‌پـا مـی‌پریـدم
از آن باده که لطف و خنـده بخـشد چو گل بی‌حلق و بی‌لب می‌چشیدم
ندا آمد ز عشق ای جان سـفر کـن کـه مـن محنـت سـرایی آفریـدم
بسی گفتم که من آن جـا نخـواهم بـــسی نالیـــدم و جامـــه دریـــدم
چنانک اکنـون ز رفـتن مـی‌گریـزم از آن جـا آمـدن هـم مـی‌رمیـدم
بگفت ای جان برو هر جا که باشـی که من نزدیک چون حبـل الوریـدم
فسون کرد و مرا بس عـشوه‌هـا داد فـــسون و عـــشوهٔ او را خریـــدم
فـــسون او جهـــان را بـــر جهانـــد که باشم من که من خـود ناپدیـدم
ز راهـم بـرد وان گـاهم بـه‌ره کـرد گـر از ره مـی‌نـرفتم، مـی‌رهیـدم
بگویم چـون رسـی آن‌جـا و لـیکن قلم بشکست چون این‌جـا رسـیدم[۱]

---

۱. *کلیّات دیوان* شمس؛ به‌تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، غزل: ۱۵۰۹، ص ۸-۵۷۷.

# تأملی در عرفان شمس تبریزی و بیدل دهلوی

**علی رضا قزوه***

لویی ماسینیون، استاد دانشگاه سوربن فرانسه در باب عرفان، سخنی شگفت و زیبا دارد که در حقیقت خاستگاه عرفان بیدل دهلوی را می‌توان تعبیر این مستشرق هوشمند و اندیشمند دانست، به‌اعتقاد ماسینیون:

"بذر حقیقی عرفان و تصوّف در *قرآن* است و این بذرها چنان وافی و کافی است که نیازی نیست تا بر سر سفرهٔ اجنبی نشست"[۱].

بسیاری از گفتارها و اندیشه‌های عارفان و متصوّفان معاصر وامدار اندیشه‌ها و گفتار عارفان و بزرگانی چون شمس تبریزی و بیدل دهلوی است و این دو شخصیّت یگانه و ناتکرار در عرفان ایران زمین، با شیوه‌ای نزدیک به‌یکدیگر، بیشترین بهره را به‌تعبیر لویی ماسینیون از *قرآن* و احادیث گرفته‌اند. شاید در ایران، مقام عرفانی بیدل دهلوی کمتر در معرض نگاه و قضاوت مردم و حتّی اقشار فرهیخته و اهل فرهنگ قرارگرفته باشد، امّا بیدل دهلوی از زمرهٔ شاعرانی است که کتاب منظومی با نام *عرفان* دارد و در جای جای اشعارش، و در نثر شگفت و ارزشمند چهارعنصرش ـ به‌خصوص در رسالهٔ نکات ـ راز و رمزهای عرفانی فراوانی را بیان می‌کند که بسیاری از آن‌ها محصول تدبّر و تفکّر و اندیشهٔ ناب مبتنی بر سیر و سلوک‌های شخصی وی می‌باشد. شاید بتوان رازآمیزی و نگاه‌های رمزی این عارف شاعر را بیش از همه به‌شمس تبریزی نزدیک دانست و بی‌گمان با سیری در اندیشه‌های این دو بزرگ به‌نزدیکی فکر و

---

* مدیر مرکز تحقیقات فارسی رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، دهلی‌نو.

۱. *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ج۱، ص ۲۴۴.

اندیشه و مسلک هردو می‌توان پی برد و دریافت که بیدل نیز در آثار و احوال شمس کاوش کرده است و تأثیرات مثبتی از این عارف عاشق گرفته است.

بسیاری از عرفان‌های وارداتی امروز از جمله عرفان سرخ‌پوستی و کاستاندایی و دون‌خوانی و عرفان اوشویی و سای بابایی به‌نوعی نسخه بدل و طرح ژنریک اندیشه‌های شمس و علاءالدّوله سمنانی و بیدل دهلوی و دیگرانی هستند که قلّه‌های سربلند عرفان این سرزمین به‌حساب می‌آیند و در اثر بی‌توجّهی ما همین حرف‌های با اصل و نسب با مهر و امضای شبه عارفان غربی و با رنگ و لعاب بیشتر، امّا پشتوانه کمتر، مجدّدا به‌دست ما می‌رسد! از این‌رو شناخت عرفان بیدل و سیری دوباره در اندیشه‌های پررمز و راز شمس تبریزی به‌اعتقاد من یک ضرورت جدّی است که باید هوشمندان نقد و اندیشمندان بنام در این وادی تأمّل کنند.

«اوشو» عارف معاصر هندی که این روزها کتاب‌هایش در بازار کتاب کم رونق این سرزمین با شکل و شمایل گوناگون و در شمارگان نسبتاً فراوان تجدید چاپ می‌شود، از کسانی است که بیشترین تأثیر را از اندیشه‌های شمس تبریزی گرفته است و حتّی مدّعی شده است که روح شمس با او ـ از پس این همه سال، آن هم در یک پمپ بنزین در آمریکا ـ سخن گفته است! و این را از افتخارات خود و سند حقانیّت خود دانسته است. اگرچه این قبیل ادّعاها از آدم‌هایی نظیر اوشو بیشتر به‌ادّعا و شعبده پهلو می‌زند، امّا نخستین وجه مشترک بزرگانی چون شمس و بیدل را باید در همین کرامت‌ها و بزرگی‌هایی دید که از آنان سرزده است، بی‌آن که خواسته باشند از این کرامت‌ها برای خود وجهه‌ای دست و پا کنند. کرامتی که نتیجه سبکی روح و رهایی جسم آن بزرگان بوده است و جالب آن‌که هردوی این بزرگواران در شیوه و مرام و مکتب خود، نه تنها این کرامت‌ها را به‌رخ نکشیده‌اند، بلکه با کسانی که با دم زدن پی در پی از این کرامت‌تراشی‌ها برای خود وجهه‌ای دست و پا کرده‌اند، مبارزه نیز برده‌اند. بیدل در جایی از رسالهٔ چهار عنصر خود از سبکی روحش می‌گوید که حتّی کودکی از تماشایش دچار وحشت می‌شود و بیدل می‌گوید فهمیدم که از فرط سبکی پایم از زمین کنده شده است. شمس را نیز «شمس پرنده» می‌گفتند. از منظر بیدل و شمس کسانی که

ادّعای کشف و کرامت دارند، مردودند و بسیاری‌شان جادوگران و شعبده‌بازان آخرالزمانند. حتّی در اعتراض به‌این قبیل آدم‌ها، بیدل در رساله نکات می‌گوید:

"اگر ناخنت رساست، به‌گشاد عقدهٔ خود پرداز و اگر نفست اثری دارد، خرج جراحت خویش کن..."

شمس و بیدل هردو انسان‌هایی شگفت و با خلق و خویی خاص بودند و این متفاوت‌نگری و متفاوت‌اندیشی از همان کودکی یار این دو بوده است. شمس می‌گوید:

"مرا گفتند به‌خردی، چرا دلتنگی؟ مگر جامه‌ات می‌باید یا سیم، گفتمی ای کاش این جامه نیز که دارم بستاندی..."[1]

بیدل نیز در چارعنصر چنین می‌آورد:

"فقیر بیدل را آغاز بنای شعور، بی‌امتیاز عجز و غرور، بر توجه بی‌رنگی بود و شوق نسبت آن حضور، هر نفس زدن بر حیرت می‌فزود..."[2]

«دل» در عرفان بیدل و شمس جایگاهی والا دارد و این هردو به‌دل به‌عنوان کعبهٔ مراد و جایگاه راستین حضرت حق، اعتقادی خاص داشته‌اند.

شمس در باب دل و جایگاه آن می‌گوید:

"بدان خدای که خداوند آن خانه است و خداوند این خانه است که تا آن خانه ـ کعبه ـ را بنا کرده‌اند، در آن خانه درنیامده است و از آن روز که این خانه ـ دل ـ را بنا کرده‌اند، از این خانه خالی نشده است..."[3]

متأسّفانه برخی از شرق شناسان چون «یان ریکا» و پژوهشگر تاجیک مرحوم صدرالدّین عینی، با نگاهی سطحی و مادّی و نزدیک به‌اعتقاد خود به‌بیدل نگریسته‌اند و در بارهٔ باور بیدل به‌بهشت و جهنّم و مسلمانی وی از ظن خود یار این مرد باورمند شده‌اند. حتّی بسیاری از منتقدان و اهل نظر نیز دربارهٔ عشق و علاقهٔ مفرط بیدل به‌پیامبر نیز دچار توهّم و اشتباه شده‌اند و جمله

---

۱. *مقالات*، ص ۷۸.

۲. *چار عنصر*، ص ۱۰۱.

۳. *مقالات*، ص ۳۲۰ و خط سوم دکتر صاحب الزمانی، ص ۴۸۶.

بسیار رمزآمیز و عمیق شمس دربارهٔ پیامبر گرامی اسلام را آن‌گونه که باید درک نکرده‌اند که گفت:

"من با محمّد(ص) جز به‌طریق برادری نمی‌زیم".

بیدل نیز زندگانی‌اش آن‌گونه رقم خورد که زندگانی یتیم مکّه، بیدل نیز مادر و پدر را در کودکی از دست داد و ابوطالب او میرزا ظریف بود وعبدالمطّلب وی میرزا قلندر و این دو پیران طریقت بیدل بودند، دو اُمّی که با وجود اُمّی بودن رمز و راز بسیاری می‌دانستند و در جاده مسلمانی و اعتقاد گام می‌زدند.

آیا براستی شاعری که بیتی این گونه با محتوا و با اعتقاد می‌سراید که:

شابت قیام و شیب رکوع و فنا سجود    در هستی و عدم نتوان جز نماز کرد

کسی که در هستی ـ و در عدم حتّی ـ نمازش ترک نمی‌شود، می‌تواند نگاه مادی و بی‌باوری به‌بهشت و جهنم داشته باشد؟

متأسّفانه یکی از پروژه‌های جدّی استعمار که از چندین دهه اخیر به‌طور جدّی در آن کار کرده است، تخریب شخصیّت‌های بزرگ و عارفان و بزرگانی است که شهرهٔ پاکی و درستی و راست‌اندیشی بوده‌اند و بیدل دهلوی در صف نخست این جماعت است که بسیاری از پژوهشگران قلم به‌مزد، از ساختن بیت‌های نارسا و خلاف اخلاق تا شرح واژگونه ابیات بیدل غافل نشده‌اند. به‌خصوص این ظلم از ناحیه تنی چند از به‌اصطلاح بیدل پژوهان پارسی زبان بسیار مشهود می‌باشد، کسانی که پس گردن‌شان دمل دارد و از همان جماعتند که بیدل و شمس بیشترین مبارزه را با آنان برده‌اند. از این‌رو شایسته است که هوشمندترین منتقدان و پژوهشگران ما به‌بازنگری و کاویدن گنجینهٔ آثار این دو عارف بزرگ بپردازند و گرد پاشیده بر چهرهٔ این آثار را به‌کناری بزنند و آن گوهر درخشان را در معرض قضاوت اهل فکر و اندیشه قرار دهند.

این هردو اهل نقد و اهل زمان حال و مرد روزگار خویش بودند و با انتقاد سازنده رهنمود می‌دادند، هردو مصلح بودند، هردو زبانی بی‌پروا و به‌غایت تلخ داشتند و بسیاری از بیکاران، فضولان، شاهدبازان و کجروان را با خویش دشمن کرده بودند. شمس در پاسخ مردانی که حرف بزرگانی چون جنید و بایزید و دیگران را مدام بر زبان می‌راندند، می‌گوید:

"باری اینها که شما می‌گویید سخنان مردان زمان خویش است، شما که مردان روزگار خویشید سخنانتان کو؟"

بیدل نیز این فضل فروشان بی‌محتوا را این‌گونه به‌سخره می‌گیرد:

در مزاج خلق، بی‌کاری جنون می‌پـرورد     این خران نام فضولی را تصوّف کرده‌اند

شمس حتّی در مواجهه با فیلسوف بزرگی چون ابن‌عربی مقهور نام و شـهرت وی نبود و بی‌پروا در باب وی می‌گوید:

"مرد بزرگی است، ولی در متابعت نیست".

شمس در جایی دیگر که به‌چلّه نشینان دروغین می‌تازد نیز متابعت را اصلی اساسی می‌داند:

"آخر بنگر که این چلّه‌نشینی و آن ذکر، هیچ‌متابعت محمّد رسول الله هست؟"

و در جای دیگر می‌گوید:

"آنها که در چلّه پای بر دامن کشیده‌اند، همچون زنان تازه زایمان کرده می‌باشند، اگر مردند از چله بیرون آیند!"

و یا در نقد آن عارف کرمانی ـ که اهل شاهد بازی بود ـ با طعنه‌ای ظریف می‌گوید:

"جمال ماه در طشت می‌بینی، اگر دمل بر گردن نداری، ماه را بی‌واسطه ببین!"

بیدل نیز دقیقاً با همین نگاه منتقدانه و شمسی در پاسخ شهرت طلبان دروغین و مدعیان بزرگی می‌گوید:

کوس شهرت انتظاران بشکنم یا نشکنم     نشتری می‌خواهد این جمعیّت آماس‌هـا

بی‌پروایی بیدل در مواجهه با بزرگان خانقاه و پیران دروغین را در بیت‌هایی این چنین رندانه می‌توان به‌تماشا نشست:

بـرهـم زدن سـلـسـلـهٔ ریــش مـحـال اســت

عمری‌ست که هم صحبت خرس و بزومیشم...

او با وجود آن که اهل طریقت و مراقبه و اهل دل بود از گذاشتن کلاه‌های چند ترک و بوقی و ریش انبوه پرهیز داشت و در جای جای چار عنصرش از این ریا ستیزی‌ها سخن گفته است:

"من ریش خود می‌تراشم و جگر خلق نمی‌تراشـم!"

با وجود این قبیل برخوردها و حق‌گویی‌ها و بی‌پروایی‌ها، شمس و بیدل هردو اهل تعدیل نیز بودند، زیرا سیرۀ نبوی اعتدال و بر مبنای «خیرالامور اوسطها» بوده است. بیدل در جایی می‌گوید:

تعدیل به‌هر امـر کمـال عرفاسـت

در رسالۀ «نکات» نیز بازگو می‌کند که «صحت جسم به‌اعتدال غذاست و اعتدال غذا شرط بر انجام عبادت». در عرفان بیدل اعتدال و موزون بودن مفهومی عمیق و ژرف دارد:

درک نیرنـگ معنـی آسـان نیـست هرکه موزون نباشد انسان نیست...

هم شمس و هم بیدل معلّم *قرآن* بودند و به‌شهادت کتاب *چهار عنصر*، نماز انیس و مونس بیدل بوده است و به‌خصوص در سه سال آوارگی بیدل، این نماز بوده است که به‌داد تنهایی‌های بیدل می‌رسیده است. شمس نیز از راه تدریس *قرآن* و معلّمی روزگار می‌گذرانده است و هماره با آن‌که چون فقیران می‌زیست، بزرگترین دستگیر فقیران نیز بود!

عرفان بیدل و شمس در باب سیّدالمرسلین محمّد مصطفٰی(ص) عرفان تازه‌تری است. عرفانی است که بیشترین حرف و پیام را برای بشریّت تمام اعصار داراست.

شمس می‌گوید:

اصحاب سِرّ دانسته‌اند که پیامبر چه گفـت[1]

از منظر بیدل:

"شناخت حضرت ختمی مرتبت و نعت وی، دشوارتر از ستایش ذات مطلق و صفت محبوبی که از کسوت رنگش غیر از جمال بی‌رنگی بهار نکرد، دشوارتر از بیان کیفیّت حق..."[2]

۱. *مقالات*، ص ۱۳۰.

۲. *مقالات*.

تا پیش از بیدل، عرفانی اگر بود، از خال و لب و لعل می‌گفت و واژگان و اصطلاحات شعر بیدل، از نوعی دیگر است. واژگانی چون وهم، خیال، هوش، عقل، آینه، من، او و... به‌قول بیدل:

آن مصطلحات مبتذل گشت کهن    اکنـون بایـد معـانی مـا دانـست

در بسیاری از آثار عرفانی بیدل همچون طلسم حیرت، طور معرفت، عرفان، محیط اعظم، و... نعت رسول گرامی اسلام بسیار پررنگ و جدّی حضور دارد. در عرفان بیدل، تقوٰی و اخلاق جایگاه ویژه‌ای دارد! به‌بیان دیگر عرفان بیدل چیزی جز تقوٰی و اخلاق محمّدی نبوده و نیست.

از منظر بیدل همهٔ انبیاء در نزد حضرت حق به‌دانایی رسیدند و رسول اکرم به‌بینایی رسیده بود. یعنی پیامبر ما هرچه را که به‌اُمّت خود می‌گفت، چه در این دنیا و چه در آن دنیا، همه را دیده بود! همین نکتهٔ ظریف، اساس نگاه‌های بیدلی نیز هست. براستی چرا بیدل این همه از «آیینه» می‌گوید تا جایی که او را *شاعر آینه‌ها*[1] خطاب کرده‌اند؟ زیرا در این آیینه او چیزی را دیده بود که شاعران قبل از وی تنها شنیده بودند. به‌قول خودش:

آیینه بیارید کـه دیـدار نویـسند

در نکتهٔ نوزدهم رسالهٔ «نکات»، بیدل در باب تقوٰی این‌گونه زیبا داد سخن می‌دهد:

"تقوای اهل دنیا منحصر است به‌دامن از لوث ظاهر چیدن، به‌انضباط شرایط صوم و صلات و تقوای اهل عقبٰی منع نفس از شغل مناهی به‌طلب درجات و تقوای اهل الله، بازداشتن دل از خطرات اسماء و صفات، به‌پاس ناموس تنزه ذات..."

این ابیات پرمغز از بیدل در نعت پیامبر گرامی اسلام نیز اشاره به‌همین دارد:

زبـانم قابـل حمـد خـدا شـد    کـه بـا نـام محمّـد(ص) آشـنا شـد
دو عالم چون صدف در هم شکستم    کـه آمـد گـوهر نـامش بـه‌دسـتم[2]

---

۱. کتاب *شاعر آینه‌ها* پژوهشی در شعر بیدل دهلوی از دکتر محمّد رضا شفیعی کدکنی.
۲. *مثنوی طلسم حیرت*.

یا در جای دیگر می‌گوید:

انبیـا صـاحب دعـوت بودنـد صـورت و معنـی الفـت بودنـد
سـال‌هـا بـر اثـر سـعی وفـاق عرضـه دادنـد طریـق اخـلاق
تـا تـو زان شـیوه مکـرّم گـشتی غولی‌ات محو شد، آدم گشتی...

شاید یکی دیگر از دلایل نزدیکی شمس و بیدل به‌هم باور همین نکته اساسی و زیر بنایی در تفکّر این دو انسان عارف و اندیشمند باشد که جهان امروز بیش از عرفان به‌اخلاق نیاز دارد و از همین‌رو این هردو معلّم *قرآن* در جادهٔ تعلیم و تربیت و انسان سالاری مبتنی بر خدانگری گام برداشتند و شاید از همین‌رو بود که آنان بیشتر از هرکس با پیران خانقاه و دراویش دروغین درافتادند.

در کوتاه کلام، همان‌گونه که رسالت پیامبران متصف به‌اخلاق است و آنان در جادهٔ «**اِنَّكَ لَعَلىٰ خُلُقٍ عَظِيْمٍ**»[1] گام برداشته‌اند، عرفان این دو انسان بزرگ نیز عرفانی مبتنی بر اخلاق محمّدی و در راستای دعوت انبیاء بوده است. از این‌رو از منظر شمس و بیدل، عرفان چیزی جز اخلاق محمّدی نبوده و نیست!

منابع


۱. بیدل عظیم‌آبادی، میرزا عبدالقادر: *چهار عنصر*، مطبوعهٔ نولکشور.
۲. شمس تبریزی، شمس‌الدّین محمّد بن ملک‌داد: *مقالات شمس تبریزی*، به‌اهتمام جعفر مدرسی صادقی، نشر مرکز، تهران، چاپ اوّل ۱۳۷۵ هـ ش.
۳. مثنوی *طلسم حیرت*.
۴. *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*.


---

۱. قلم (٦٨)، آیه ٤.

# واژه‌های هندی در شعر مولانا

**سیّد محمّد یونس جعفری** *

مطابق اصول زبان‌شناسی برای تلفّظ حروفی که در اوّل کلمات می‌آیند ناچار از به‌کاربردن صداها یا حرکت‌ها هستیم. هیچ‌حرفی در ابتدای کلمات بدون آن‌ها قابل تلفّظ و قرائت نیست و به‌قول معروف ابتدای به‌ساکن محال است. طبق همین قاعده مولانا جلال‌الدّین رومی هنگام استعمال واژهٔ «اسکره» یا «اسکّره» که کلمات هندی هستند، ناچار از به‌کارگیری همزه مکسوره شده است و این لفظ حالت مقلوب واژهٔ «کسوره»[1] است که آن را هندی‌ها «کتوره» (به‌تای کامی و واو مجهول) نیز تلفّظ می‌کنند و از واژهٔ زبان سانسکریت «کنس»[2] (به‌فتح اوّل و سوّم و نون غنّه) گرفته شده است که معنای آن مفرغ می‌باشد. بنابراین اسکره را تعبیر واژهٔ هندی کسوره باید دانست و آن ظرفی خورش خوری مثل معسکر یا جام است که از آن به‌جای لیوان استفاده می‌کنند.

هندوان (به‌خصوص آریا نژادها) دربارهٔ نجاست و پاکی حسّاسیّت خاصی نشان می‌دهند. غذای پس خورده را نجس می‌دانند و از آن تنها کسانی استفاده می‌کنند که به‌نظرشان نجسّ محسوب می‌شوند. به‌همین علّت خدمتکاران در خانواده‌های اعیان و اشراف که ظروف غذاخوری تمیز می‌کنند، غذای پس خورده را برای مصرف خود به‌منزل می‌برند. کسانی که گیاه‌خوار هستند از دوستان و خویشاوندانی که از گوشت و

---

* دانشیار بازنشستهٔ فارسی ذاکر حسین کالج، دهلی‌نو.

۱. Kasora/Katora ـ یادآوری: در نوشتهٔ فوق حرف لاتین «a»، «e» و «o» برای فتحه، کسره، ضمّه و واو مجهول استفاده می‌گردد (توضیح این‌که واو مجهول در زبان هندی و اردو برابر با ضمّه در زبان فارسی است) «t» و «n» برای تای کامی و نون غنّه به‌کار رفته‌اند.

۲. Kansa.

نوشابه‌های مسکر استفاده می‌کنند در ظروفی از برگ درختان مثل سینی و پیاله‌هایی که مانند لاله به‌وسیلهٔ تیغ‌ها و خلال‌ها درست می‌شود، پذیرایی می‌نمایند و همچنین برای مهمانی‌های بزرگ از ظروف برگی و سفالی استفاده می‌کنند. به‌همین علّت واژهٔ سکوره بر ظروف سفالی نیز اطلاق می‌شود و پس از مرور زمان تنها ظروف سفالی فوق‌الذکر را «سکوره» می‌نامند. ناگفته نماند راجه‌های آریایی نژاد (طبقهٔ جنگجویان و نظامیان) برای شکارکردن و گوشت‌خوردن مجاز بودند غذایشان را در ظروف طلا بخورند، زیرا به‌عقیده آن‌ها این فلز هیچ وقت نجس نمی‌گردد.

بعضی از واژه‌های هندی که دارای حرف نون غنّه هستند، تلفّظ آن‌ها برای غیرهندی زبانان مشکل است. بدین سبب این حرف «ن» در بعضی موارد حذف می‌گردد. چنان‌که واژهٔ «گنوار»[۱] (به‌فتح اوّل و نون غنّه) را معمولاً غیرهندی زبانان «گوار»[۲] تلفّظ می‌نمایند. به‌نظر می‌رسد واژهٔ «کاسه» هم در اصل «کانسه»[۳] (به نون غنّه) بوده از این قبیل است که پس از مرور زمان حرف نون غنّه از زبان‌ها افتاده و حالا در همه جا کاسه تلفّظ می‌شود. چنان‌که معنای این واژه در فرهنگ معین «سکره»[٤] نیز قیدگردیده است.

در این‌جا باید این مطلب را هم اضافه‌کنم، در مجلّهٔ «هنر و مردم» در مقالهٔ استاد جناب آقای دکتر صادق کیا واژهٔ «کنکار» را در بیت زیر مولانا مورد بحث قرار داده‌اند:

جور و جفا و دوری‌یی کان کَنکار مـی‌کنـد    بر دل و جان عاشقان چون کنه‌کار می‌کند

بنده به‌علّت ناشیگری در معقولات استاد و پژوهشگر بزرگ دخل و تصرّف نمودم و در مقاله‌ای[۵] متذکّر شدم که این واژه احتمالاً مخفّف «کنده‌کار» می‌باشد. ولی حالا

---

۱. Ganvar مرد دهاتی، آدم بی‌تربیت.

۲. شاهنواز خان خوافی، میر عبدالرزّاق: *مآثرالامرا*، چاپ کلکته، ج ۳، ص ۳۸٦.

۳. نگاه کنید تحت مدخل «کاسه»، *مآثرالامرا*، چاپ کلکته، ج ۳.

۴. کاسهٔ گِلی (اسکرچه، اسکوره، سکرچه و...)، فرهنگ معین، تهران، ۱۳٦٤ هـ ش، ج ۲، ص ۱۸۹۹.

۵. چون این مقاله در کتاب ارمغان ادبی (مجموعهٔ انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، شمارهٔ ٦۰، سال ۱۳۷٦ هـ ش) تحت عنوان «واژه‌های هندی در مطبوعات فارسی» (ص ۷-۳۰۱) به‌چاپ رسیده است لذا تکرار آن مطالب را در این‌جا لازم نمی‌دانم.

متوجّه اشتباهم شده‌ام و بر این باورم، این واژه دراصل «کنسکار» یا کنس‌کار بوده که در زبان سانسکریت معنی مفرغ‌گر (مثل زرگر، درودگر و مس‌گر) را می‌دهد. چون حرف «س» زبان سانسکریت در فارسی و همچنین دری به«ه»[1] مبدّل می‌گردد لذا واژهٔ مرکّب «کنسکار» (مثل کشتکار) به‌شکل کنه‌کار درآمده و حالا بهتر است بیت را این‌گونه بخوانیم:

جور و جفا و دوری‌یی که آن کنه‌کار می‌کند
بر دل و جـان عاشـقان چون کنه‌کار می‌کند

و این بیت را این‌گونه باید معنی کرد:

جور و جفا و دوری‌یی که آن کنسکار (مفرغ‌گر) می‌کند دل و جان عاشقان را چون اسکنه می‌شکافد. گمان این است، کنسکاران از اهالی منطقه‌ای که اکنون افغانستان خوانده می‌شود، بودند و مجسّمه‌هایی را که ریخته‌گری شده بود حکّاکی نموده و صیقل می‌دادند.

**واژه «چالیش»**

شکّی نیست فارسی و دری زبانان نه تنها از بعضی اسامی عربی مثل رقص، فهم و قبول مصادری مانند رقصیدن، فهمیدن و قبولاندن ساخته‌اند، بلکه در بعضی افعال هندی نیز تصرّف نموده در قالب زبان خود واژه‌های جدیدی ساخته‌اند. یکی از همین واژه‌ها، واژهٔ «چالیش» است. «چال» واژهٔ هندی و حاصل مصدر از «چَلْنَا»[2] می‌باشد. دری زبانان از این واژه، مصدر چلیدن/چالیدن ساخته و از آن، حاصل مصدر «چالش» را گرفته‌اند و این کلمه در بیت مولانا به‌علّت ضرورت شعری به‌این صورت آمده است:

این نظر با آن نظر چالیش کرد ناگهانی از خرد حـالیش کـرد[3]

در آخر این نکته را نیز باید اضافه نمود که فارسی و دری زبانان تاکنون به‌تاریخ کوشان‌ها[4] بذل توجّه نفرموده‌اند. افراد این خانواده چینی نژاد در شمال هند مستقر شده

---

۱. چنان‌که واژهٔ زبان سانسکریت «ماس» به‌فارسی «ماه» (قمر) مبدّل شده است.
۲. به‌فتح اوّل و سکوندوّم معنی آن: راه رفتن، گام زدن.
۳. فصلنامهٔ *گلستان* شمارهٔ ۲، تابستان ۱۳۷۷ ه ش، ص ۱۲۵.
۴. رجوع شود به‌فرهنگ معین، جلد ششم (اعلام) تحت مدخل «کوشان».

و از آن‌جا خود را به‌طرف آسیای مرکزی توسعه دادند. کنشکای اوّل (۲–۱۰۱–۷۸ م.)، نخستین فرمانروایی بود که به‌بودیسم گرایید. او نه تنها مسلک بودا بلکه فرهنگ شرق هند که زادگاه بوداست را نیز به‌مناطقی که تحت سلطه او بود، رواج داد. این قبیل واژه‌ها را ارتشیان وی که هندی بودند، همراه خود به‌سایر مناطق بردند. دولت آن‌ها در زمان واسودیو[1] سوّمین فرمانروای این خانواده به‌انقراض گرایید و ارتشیان در همان مناطق ماندگار شدند. وقتی که اسلام بر آن سرزمین‌ها استیلا یافت، این دین مبین را پذیرفتند، ولی فرهنگ و فلسفهٔ زندگی خود را از دست ندادند، بلکه آن را در ایران، به‌ویژه در خراسان بزرگ با دین اسلام چنان عجین نمودند که دیگر تفکیک‌پذیر نیست. اختلاط و آمیزش پیشگامان اسلام و تازه مسلمانان، فلسفه‌ای را به‌وجود آورد که آن را امروز تصوّف یا تصوّف اسلامی می‌نامیم. در این‌جا این نکته را نیز باید تصریح نمود که تصوّف خراسان از تصوّف ابن‌عربی جداست، زیرا محیی‌الدّین ابن‌عربی تحت نفوذ مسیحیّان شام، ولی تصوّف خراسانیان تحت تأثیر بودائیّت و هندوئیسم قرارگرفته است و ملّای روم برای مقصود خود از همین مواد مایه و توشه برداشته است. اگر کتاب تاریخ کوشان‌ها به‌فارسی ترجمه شود، مطالب بسیاری دربارهٔ فردوسی طوسی، سنایی غزنوی، عطّار نیشابوری و جلال‌الدّین رومی که درپردهٔ ابهام است، روشن می‌گردد.

---

۱. Vasudeva.

# پرتو عشق در کلام مولانا

محمّد عابد حسین*

هرچه گویم عشق از آن والاترست عشق را خود صد زبـان دیگرسـت

مولانا جلال‌الدّین محمّد، بیش از ٦٨ سال در این جهان زندگی نکرد و تا چهل سالگی به‌شعر گفتن لب نگشود، بلکه وجهۀ دینی و علمی او بر شور و شوقش می‌چربید، و حوزۀ وعظ و تدریس او رونقی داشت. روزی «شمس تبریز» که به‌علّت جهانگردی‌های خویش، «شمس پرنده» خوانده می‌شد، در سال ٦٣٨ هجری توجۀ مولانا را از استغراق در بحث و درس به‌استمرار در ذوق و کشف کشانید و حقیقت قیل و قال مدرسه را بر وی نمایان کرد. در چهل سالگی تجلی آفتاب این درویش شوریده، چنان آتش عشق در وجود مولانا زد و دریای شوق و شور او را به‌تلاطم آورد که مولانا مسند تدریس و فتوی را وداع گفت و به‌سماع و رقص و وجد پرداخت و شعرگفتن آغازکرد[1]. با این‌که همۀ خاندانش عالمان دین بودند، درس معلّم عشق، مولانا را چنان ساخت که زبان‌های درونش به‌جز سرّ نهانی دیگر تاب گفتن نداشت. و در این باب چنان پیش‌رفت که می‌توان وی را یکی از پرکارترین شاعران سدۀ هفتم هجری محسوب کرد[2].

---

* دانشیار فارسی دانشگاه پتنا، بهار.

١. بدیع خراسانی، بدیع‌الزمان محمّد حسن فروزانفر: *رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدّین محمّد مشهور به مولوی*، ص ٨٠

٢. بدیع خراسانی، بدیع‌الزمان محمّد حسن فروزانفر: *رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدّین محمّد مشهور به مولوی*، ص ١٤٩.

آثار مولانا شامل نظم و نثر است. نثر او اغلب تقریر و املا است، به‌جز نامه‌هایی که بیشتر به‌خط وی بوده، آن‌چه از املا و تقریر باقی‌مانده است؛ یکی «فیه ما فیه» و دیگری «مجالس سبعه» است. «فیه ما فیه» مجموعهٔ نکاتی است که مولانا در مجالس خویش شرح داده است. این همهٔ مقالات، کیفیات عرفانی و اخلاقی را ابراز می‌نماید. امّا «مجالس سبعه» نمونهٔ اندیشه‌های مولانا است که پیش از ظهور شمس تبریزی بر منبر بیان کرده است. این مجالس در تحقیق سرگذشت روحانیِ مولانا خیلی اهمیّت دارد و آن‌چه به‌شعر باقی‌مانده است؛ شامل: مثنویات، غزلیات و رباعیات می‌باشد که بیشتر آن‌ها در حال جذب و وجد و سرمستی و بی‌خودی پدیدآمده و این اشعاری که مستقیماً از جان آفرین وی تراوش کرده است و آیینه‌دار تراوش‌ها و تمایلات مولانا می‌باشد[1]. در چنین حالت گوینده از تصنّع آزاد می‌شود و هرچه می‌خواهد دل تنگش می‌گوید:

عشق خواهد کاین سخن بیرون بود  آیینــه غمــاز نبــود چــون بــود[2]

مولانا نه فیلسوف است نه شاعر، هم فلسفه را تحقیر می‌کند و هم بر فلسفه می‌نازد. چنان‌که قافیه‌اندیشی را عبث می‌شمارد و از دست مفتعلن مفتعلن نیز شکایت می‌کند. با این همه، شور عشق، او را هم فلسفی کرده است[3]. شعر می‌گوید و در آن اندیشه‌های فلسفی، خود را با شیوه‌های فکر و بیان خاص، استدلال می‌کند و در آن توفان اندیشه، وجود خود را فروگرفته است و نمی‌گذارد که خویشتن را به‌دست وزن و قافیه بسپارد. خودش پیش می‌رود و وزن و قافیه را هم به‌دنبال خویش می‌کشد و بدین‌سبب در اشعار مولانا روح خیلی زیادتر از عقل جلوه دارد. این اندیشه از استغراق او در وجود حق حکایت دارد. همین استغراق است که وجود او را از عشق خالق و مخلوق پُر و در دریای وحدت غرق می‌کند. این فکر وحدت نزد وی مانند فکر «ابن عربی» نظری نیست، بلکه امری ذوقی و شهودی خاص مولانا است. آن‌چه وی

---

۱. بدیع خراسانی، بدیع‌الزمان محمّد حسن فروزانفر: *رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدّین محمّد مشهور به مولوی*، ص ۱۵۲.

۲. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: *مثنوی معنوی*، دفتر اوّل، ص ۳.

۳. زرّین‌کوب، دکتر عبدالحسین: *با کاروان حلّه*، ص ۱۹۶.

بیان می‌کند احساس و کشف اتحاد و اتصال انسان با همهٔ کاینات است که در طی آن عارف جز وجود حق چیزی نمی‌بیند. این حجابات وحدت و کثرت را ازبین می‌برد و مثل یک آهن تفته که جز آتش نام دیگر ندارد، وی نیز عین حق می‌شود و از هستی او نشانی باقی‌نمی‌ماند. بدین‌گونه، هر چند از راه کشف و شهود به‌فکر وحدت می‌رسد، امّا وحدت او چنان نیست که فاصلهٔ بین انسان و خدا را پُرکند، و از این‌جاست که راه وی از ابن عربی جدا می‌شود. مولانا آن کسی را مرد کامل می‌داند که جامع صورت و معنی باشد و به‌شریعت که وسیلهٔ تهذیب و ریاضت نفس است، اهمیّت خاص می‌دهد و می‌گوید که از راه تمسّک به‌شریعت و سیر در طریقت، نیل به‌حقیقت حاصل آید که همان هدف اصلی است. با این همه جوهر شریعت و طریقت را از عشق عبارت می‌کند و محبّت را که سبب تزکیه و تربیّت دل است، مؤثّرترین عامل در تهذیب نفس می‌شمارد. امّا این عشق که در واقع دوای جمله علّت‌های ماست و بدون این داروی عشق، علّتِ بشریّت ازبین نمی‌رود، زاده اصلی معشوق می‌داند:

شاد باش ای عشق پرسودای مـا ای طبیب جمله علّـت‌هـای مـا[۱]

*

ملّت عشق از همه دین‌ها جداسـت عاشقان را ملّت و مذهب خداسـت[۲]

مولانا مسایل عشق را به‌مذاق اهل معرفت بررسی می‌کند. چنان‌چه می‌بینیم عشق در کلام مولانا از چند جهت مورد بحث قرار می‌گیرد. اولاً نظر وی دربارهٔ عشق، ثانیاً مراتب عقل و عشق و ثالثاً صفات و حالات عشق.

دربارهٔ عشق صوفیان بسیار سخن دارد، که احصای آن مطالب در این صفحات محدود ممکن نیست:

گـر بریـزی بحـر را در کـوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزه‌ای[۳]

---

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، دفتر اوّل، ص ٤.
۲. همان، دفتر دوّم، ص ۲۸۲.
۳. همان، دفتر اوّل، ص ۲.

شیخ مینا می‌فرماید که عشق از عشقه ماخوذ است و آن گیاهی است که بر تنه هر درختی که می‌پیچد آن را خشک سازد و خود آن تر و تازه می‌باشد. پس عشق بر هر تنی که درآید غیرمحبوب را خشک کند و محوگرداند و آن تن را ضعیف می‌سازد و دل و روح را منوّر می گرداند.

امام جعفر صادق(ع) می‌فرماید:

"عشق جنون الهی است، نه مذموم است و نه محمود[۱]".

عطار می گوید: "عشق دولتخانهٔ دو جهان است"[۲].

مولانا گوید:

هرچه گویم عشق ازان والاترست　　عشق را خود صد زبان دیگرست

عشق شنگ بی‌قرار بی‌سکون　　چون درآرد کلّ تن را در جنون[۳]

عشق بر دوگونه است: یکی مجازی و دیگری حقیقی. عشق مجازی عبارت است از عشق صوری. مولانا عقیده دارد که عشق مجازی گذرگاه عشقِ حقیقی است؛ چنان‌که گفته‌اند "المجاز قنطرة الحقیقةً". امّا عاشق حقیقی نباید در راه عشقِ مجازی متوقّف شود. جهد باید کرد تا از صورت‌های بی‌جان بگذرد و به‌معنا برسد:

عاشق تصویر و وهم و خویشتن　　کی بود از عاشقان ذوالمنن[٤]

عاشق آن وهم اگر صادق بود　　آن مجازش تا حقیقت می‌کشد

عشق مجازی مانند یک خدنگ است؛ چنان‌که یک مرد مجاهد برای تمرین به‌پسر خودش می‌دهد تا بدین‌وسیلهٔ مهارت بیابد و استاد فن بشود، تا وقتی که معرکه‌ای درپیش آید، شمشیر اصلی برای غزا در دست گیرد تا به‌مقصود برسد. مولانا همه جا عشق صوری را نکوهش می‌کند و او را ناپایدار می‌داند. می‌گوید که اصلِ عشق، نام است طلب دایم و تپش ناتمام را. هر آن عشقی که با وصال یار آتش آن سرد می‌شود، در حقیقت عشق نیست، بلکه آن هوس است که به‌عشق هیچ‌تعلّق ندارد؛ چنان‌که در

---

۱. عطّار نیشابوری، فریدالدّین محمّد: *تذکرة الاولیا*، ص ۱۱.

۲. همان، ص چهارده.

۳. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، دفتر اوّل، ص ١٤٥.

۴. همان، دفتر اوّل، ص ١٤١.

حکایت «زرگر و کنیزک» می‌یابیم. وقتی که زرگر زیبا روی با خوردن آن شربت که طبیب الهی می‌سازد، زرد رو و ناخوش می‌گردد و بدین‌سبب در دل کنیزک اندک اندک مهر زرگر سرد می‌شود و به‌پایان می‌رسد. از این‌جا کشف می‌شود که عشق مجازی اصل نیست:

عشق‌هایی کز پی رنگی بـود     عشق نبود عاقبت ننگی بود[۱]

*

عشق بـر مـرده نباشـد پایـدار     عشق را بر حی جان افزای‌دار[۲]

همین طور در حکایت یوسف(ع) و زلیخا می‌بینیم که زلیخا سال‌ها به‌یوسف(ع) عشق ورزید تا روزی که دل از وی برگرفت و قدم در راه عشق خدا گذارد:

عشق زلیخا ابـتـدا بـر یوسـف آمـد سـال‌ها

شد آخر آن عشق خدا می‌کرد بر یوسف قفا[۳]

مولانا می‌گوید که عشق‌ورزی با معشوقی شاید که پایدار باشد، ورنه عشق با معشوق ناپایدار هیچ برندهد، سپس توصیه می‌کند که:

ز آن‌که عشق مردگان پاینده نیست     چون‌که مرده سوی ما آینده نیـست
عشق آن زنده گزین کو بـاقی‌سـت     و از شراب جان‌فزایـت سـاقی‌سـت
عـشق آن بگـزین کـه جملـه انبیـا     یافتنـــد از عـــشق او کـــار و کیـــا
عـــشق زنــــده در روان و در بــــصر     هـر دمـی باشـد ز غنچـه تـازه‌تـر[۴]

پرسش این است که چگونه می‌توان این حقیقت را کشف‌کرد و به‌معرفت آن رسید؟ مولانا می‌گوید که ورود به‌حیطهٔ حقیقت، تنها از طریق معرفت شهودی ممکن است، و این کار آن‌گاه نتیجه‌بخش می‌شود که ذهن ما از حوزه‌های هستی شناختی و دنیای مادی می‌گذرد. مولانا از سر تأمل پاسخ می‌دهد که عاشق اگر صادق و از شوایب

---

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، دفتر اوّل، ص ۳.
۲. همان، دفتر پنجم، ص ۹۷۰.
۳. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: *کلیّات شمس تبریزی*، ص ٦٥.
۴. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، دفتر اوّل، ص ۱۳.

پاک باشد، در آن لحظه معشوق بر او عاشق می‌شود و در نهایت کمال به‌اتّحاد می‌رسد، امّا این کار بدون توفیق الهی صورت نمی‌بندد:

این از عنایت‌ها شمر کز کوی عشق آمد حذر
عشق مجازی را گذر بر عشق حق‌ست انتها[۱]

### نکته‌ای دیگر در برخورد عقل و عشق

بیشتر شاعران بزرگ، مانند: عطار و سنایی و رومی و عراقی، این موضوع را مورد بحث قرار داده‌اند. می‌گویند که انسان دارای دو نوع قابلیّت است: یکی مشترک با دیگر موجودات، و دیگری قابلیّت خاص انسان است؛ چنان‌که خدای متعال می‌فرماید: **«انّا عرضنا الامانةَ علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان، انه کان ظلوماً جهولاً»**[۲]. نجم‌الدّین کبری این قابلیّت را فیض مستقیم می‌خواند. او معتقد است که انسان مطلقاً به‌پذیرفتن این فیض مستعد است، ولی سعادت آن، همه کس را نداده‌اند، به‌خلاف نورِ عقل که هر انسان از آن فیض برخوردار است، ولی به‌یاری نور عقل نمی‌توان به‌شناخت و معرفت حق تعالی رسید. مولانا گوید:

عقل تو دستور و مغلوب هـوی‌سـت　　در وجـودت رهـزن راه خداسـت[۳]
عقـل دو عقـل‌سـت اوّل مکـسبی　　که در آموزی چـو در مکتـب صـبی
عقل تـو افـزون شـود بـر دیگـران　　لیـک تـو باشـی ز حفـظ آن گـران
عقـل دیگـر بخـشش یـزدان بـود　　چـشمهٔ آن در میـان جـان بـود[۴]

عارفان می‌گویند عقل بر دوگونه است:

یکی عقل جزوی که حوزهٔ عملش عالم محسوس است و این مجابی است که سالک را از سیر الی الله باز می‌دارد:

آزمـودم عقـل دوراندیش را　　بعد از این دیوانه سازم خـویش را[۵]

---

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: *کلیّات شمس تبریزی*، ص ٦٤.
۲. سورهٔ الاحزاب (۳۳)، آیهٔ ۷۲.
۳. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ص ٦٨٤.
۴. همان، دفتر چهارم، ص ۷۲۰.
۵. همان، دفتر دوم، ص ۳۰۹.

دومی عقل کلّی است که از عالم محسوس جداست و در اصلاح سالکان همان مرتبهٔ وحدت است و سیر الی الله خاص کسانی است که در آتش عشق خداوندی فنا شده‌اند، هر کجا که آتش عشق پرتو می‌افکند، عقل از آن‌جا رخت برمی‌بندد:

عاشق از حق چون غذا یابد رحیق  عقل آن‌جا گم شود گم ای رفیق[1]

*

عقل سایهٔ حق بود، حق آفتاب  سایه را با آفتاب او چه تاب[2]

*

پس چه باشد عشق دریای عدم  در شکسته عقل را آن‌جا قدم[3]

*

عقل جزوی را وزیر خود مگیر  عقل کلّ را ساز ای سلطان وزیر[4]

*

عقل جزوی گاه چیره گه نگون  عقل کلّی ایمن از ریب المنون[5]

چنان‌که اشاره شد؛ عقل، شامل عقل جزوی و عقل کلّی می‌باشد. عقل جزوی به‌عالم محسوس تعلّق دارد و پیوسته در بدن عنصری است که با محسوسات آمیختگی دارد و کیفیّت و کمیّت اشیا را درک می‌کند. فلاسفه همین عقل را مورد نظر قرار داده‌اند و می‌گویند که به‌کمک عقل جزوی و استدلال‌های منطقی حقیقت حاصل بشود. فلاسفه مدّعی‌اند که از امر معلوم به‌امر نامعلوم و از معلول به‌علّت می‌رسند و این همه را به‌یاری استدلال‌های منطقی به‌انجام می‌رساند. این همهٔ عقیده‌ها از فلاسفهٔ ارسطویی است که مولانا با نیشخند این‌ها را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید که برپای چوبین گام برمی‌دارند:

صد هزاران اهل تقلید و نشان  افکندشان نیم وهمی در گمان
که به‌ظن تقلید و استدلال‌شان  قایم است و جمله پر و بال‌شان

---

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، دفتر اوّل، ص ۱۰۱.
۲. همان، دفتر چهارم، ص ۷۲۷.
۳. همان، دفتر سوّم، ص ٦۱۵.
۴. همان، دفتر چهارم، ص ٦۸٤.
۵. همان، دفتر سوم، ص ٤۳۷.

پـــای اســـتدلالیان چـــوبین بـــود    پای چوبین سخت بـی‌تمکـین بـود[۱]

و این قوهٔ ادراکی نزد مولانا نازل‌ترین بخش شناخت است؛ زیرا که عقل جزوی همواره در سطح اشیا حرکت می‌کند و به‌اعیان اشیا راه نمی‌تواند برد. نتیجتاً معرفتی که از عقل جزوی حاصل می‌شود، ناقص می‌باشد. ابویعقوب سجستانی نظریّه‌پرداز مشهور تصوّف در این معنی می‌گوید:

"جوهرها، عناصر، بدن‌های عنصری، صور و خصلت‌های جسمانی، یک‌سره حجاب‌های حق‌اند".

مولانا عقیده دارد که جسم نخستین حجاب است که جوهر هستی را می‌پوشاند و روح را از نایل‌شدن به‌حقیقت جوهر هستی باز می‌دارد. بدین‌صورت جسم، زندان روح است و معرفت حقّ در این اسارت جسمانی امری محال است. لذا مولانا توصیه می‌کند که از حدّ جسم و بدن عنصری فراتر باید رفت و این امر ممکن نیست مگر با ناچیزشمردن و تکفیر آن. آدمی در اسارت جسمانی خویش دنیای محسوس را اعتبار می‌نهد و «واقعیّت پنهان» هستی را در این عالم عنصری می‌جوید. او برای دست‌یابی این امر به‌تعلّقات جهان محسوس، دل می‌بندد و تنوّعات رامش، جسم و حواس او را به‌بهره‌جویی از آن‌ها می‌کشاند. نتیجتاً در لذات دنیوی غوطه می‌خورد و از تأمل در باب این «واقعیّت پنهان» در غفلت می‌افتد و عقل جزوی در همراهی نفس امّاره راه خود را گم می‌کند:

کفـــر و فرعـــونی هـــر گبـــر بعیـــد    جملـــه از نقـــصان عقـــل آمـــد پدیـــد
عقل کو مغلـوب نفـس، او نفـس شـد    مشتری مات زحـل شـد نحـس شـد[۲]

نقد مولانا از عقل جزوی و تأمّلات وی در این باب قابل توجیه است. وی پیش از آن که به‌نظریه‌های عرفانی خویش بپردازد و تأمّلات بسیار ژرفش را در این حوزه سامان بخشد، سال‌ها به‌آموزش اصول حکمت و چون و چراهای متافیزیکِ اسلامی

---

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، دفتر اوّل، ص ۱۰۸.
۲. همان، دفتر دوم، ص ۲۷۲.

پرداخته بود[۱]. با این همه عقل جزوی و متعلّقات آن را در پیرایهٔ تمثیل مورد انتقاد قرار می‌دهد. هر تمثیلی بیان همان یک امر واحد است که در صورت‌های گوناگون ارایه فرموده است. مثلاً گروهی از آدم‌ها که گاهی فیل ندیده‌اند، به‌خانه‌ای می‌روند که فیل در آن‌جا وجود دارد. خانه تاریک است و امکان مشاهدهٔ فیل ناممکن. هرکس برای دریافت حقیقت، داخل خانهٔ تاریک می‌شود. کسی دست به‌خرطوم حیوان می‌رساند و می‌گوید که فیل چون ناودان است. دیگری دست به‌گوش حیوان می‌مالد و می‌گوید که فیل مانند بادبزن است. سومی دست بر پشت آن می‌نهد و حیوان را یک تختی می‌یابد. همین‌طور هرکس عضوی از فیل را می‌یابد و بنابر ادراک خاص خویش فیل را به‌چیزی تشبیه می‌دهد. مولانا گوید:

همچنین هریک بـه‌جـزوی مـی‌رسـید     فهـم آن مـی‌کـرد هـر جـا مـی‌شـنید
از نظرگـــه گفتـــشان شـــد مختلـــف     آن یکـی دالـش لقـب داد ایـن الـف[۲]

برابراین هریک نظری می‌دهد؛ زیرا که «نظرگه» هریکی با دیگری متفاوت است. سپس مولانا اندرز می‌دهد:

در کف هریک اگـر شـمعی بـدی     اختلاف از گفتشان بیرون شـدی[۳]

مبرهن است که «حس» و عقل جزوی فقط می‌توانند معرفتی محدود و سطحی به‌انسان بدهد. لذا عشقی که در حوزهٔ ادراک عقل جزوی درآید، عشق نیست، بلکه رشته‌ای است که عقل جزوی را با عالم محسوس پیوند می‌دهد، و علماً و حکماً اتفاق نظر دارند که حق تعالی معقول هیچ‌عاقل نیست.

امّا عقل کلّی آن قوهٔ ادراکی است که به‌درون هستی راه می‌جوید و به‌تأمل در صور نوعیه می‌پردازد. انسان باید که از قیدهای حجابی که در درون خودش وجود دارد، خویشتن را بیرون آرد. این حجاب‌ها دیگر چیزی نیست، مگر همان تیرگی ماهیّت جسمانی آدم؛ یعنی روح حیوانی آدم که عبارت از نفس امّاره می‌باشد و بر نفس مطمئنّه

---

۱. بدیع خراسانی، بدیع‌الزمان محمّد حسن فروزانفر: *رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدّین محمّد مشهور به مولوی*، ص ۸۰

۲. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: *مثنوی معنوی*، دفتر سوّم، ص ۲۱۲.

۳. همان، دفتر سوّم، ص ۲۱۲.

سلطه دارد؛ نفس مطمئنّه نام دیگری است برای روح انسانی. نفس مطمئنّه مانند خورشیدی است که تیرگی و حجاب‌های شب حسّاسیّت را از میان برمی‌دارد و هنگامی که پرتو می‌افشاند، شعاع‌های نورش جوهر اشیا را پدیدار می‌سازد. بدین‌ترتیب روح انسانی خویشتن را در عالم کلّ می‌یابد:

تفرقــه در روح حیــوانی بــود  نفس واحد روح انسانی بـود[1]

نفس مطمئنّه به‌عقل کلّ پیوسته است و این عقل کل است که به‌ما امکان می‌دهد که به‌حقیقت نزدیک شویم. در این جریان عقل کل می‌کوشد تا به‌شناخت هستی نایل آید. انسانی که مقهور روح حیوانی و اختیار معرفتش در دست عقلِ جزوی است، به‌جز درک محسوسات نصیبی ندارد. امّا همین انسان بعد از آن که به‌کمک خدای متعال از راه زهد و ریاضت بر جسم و قوّای آن چیره می‌شود و حواس را فرمان‌بردار خویش می‌سازد، بر نفس امّاره غلبه می‌کند. آن‌گاه نفس مطمئنّه روی به‌سوی «احد» می‌کند و از باطل آدمی جوهر نورانی‌اش را روشن و حقیقت پنهانی را پدیدار می‌کند. امّا این راه پُرخطر را پیمودن آسان نیست، مگر تحت نظر صاحب ولایتی که «قطب» یا «پیر» خوانده می‌شود. مرشد کامل نخست به‌تزکیهٔ نفس مرید قیام می‌کند، سپس به‌راه حقیقت راهنما می‌شود، تا مرید نور معرفت را دریابد. به‌هرحال آدمی اگر از عطیّهٔ عقل کل برخوردار باشد و بر راهی مستقیم گام بردارد، در عالم عقول نفوذ می‌کند. به‌این ترتیب عقل کلّ، انسان کامل را در دریای وحدت فنا می‌کند و این نیستی و فنا، وی را به‌معشوق می‌رساند. هنگامی که عاشق در دریای وصال معشوق قدم می‌نهد و پروانه‌وار، نقد هستی خود را در نور جلال معشوق گم می‌کند و هستی معشوق از خفای «**کنت کنزاً مخفیا**» بیرون می‌آید، آن وقت از عاشق جز نام باقی‌نمی‌ماند و با دو عالم بیگانه می‌شود، هستی مجازی خودش را از دست می‌دهد و در حالت مستی و بی‌خودی در رقص می‌آید. این‌جاست که عقل سرگشته و حیران می‌ماند:

با دو عالم عـشق را بیگـانگی‌سـت  و اندر آن هفتاد و دو دیوانگی‌سـت[2]

---

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، دفتر دوّم، ص ۲۱۱.

۲. همان، دفتر سوّم، ص ٦١٥.

و این حقیقت است، جایی که عشق فرودآید، محلّ عقل نیست و آن‌جا که عشق خیمه زند بارگاه عقل نیست. مولانا گوید:

دور بادا عاقلان از عاشقان　　دور بادا بوی گلخن از صبا
گر درآید عاقلی گو «راه نیست»　　ور درآید عاشقی «صد مرحبا»[1]

در یک غزل این عنوان را روشن‌تر مطرح نموده است:

عقل گوید شش جهت حدّ است و بیرون راه نیست
عشق گوید راه هست و رفته‌ام من بارها
عقل گوید پا منه کاندر فنا جز خار نیست
عشق گوید عقل را کاندر تو است آن خارها[2]

مولانا می‌گوید که تنها محبّت است که همه خارهای این وادی را به‌گلشن مبدّل می‌کند و دردها را دارو می‌بخشد؛ زیرا که محبّت اصل سرمایهٔ حیات است:

از محبّت تلخ‌ها شیرین شود　　از محبّت مس‌ها زرین شود
از محبّت دردها صافی شود　　از محبّت دردها شافی شود
از محبّت خارها گل می‌شود　　وز محبّت سرکه‌ها مُل می‌شود
از محبّت دار تختی می‌شود　　وز محبّت بار بختی می‌شود
از محبّت سجن گلشن می‌شود　　وز محبّت روضه گلخن می‌شود
از محبّت نار نوری می‌شود　　وز محبّت دیو حوری می‌شود[3]

و در این زمینه بسیار سخن است که خوانندگان را دعوت به‌بررسی می‌کند.

جنبهٔ سوّم در بیان صفات و حالات عشق است. در این باب می‌بینیم که کلام مولانا به‌مصداق «**یدرك ولایوصف**» است. شور و عشقی که در کلام مولانا موج می‌زند، از حدّ بیان بیرون است. حتماً یک شور درونی می‌یابد و غوغای هیجانی برمی‌انگیزد. مثنوی مولوی در واقع یک سرگذشت روحانی است که از بیان «نی» آغاز می‌شود و هیچ‌جا به‌پایان نمی‌رسد. یک حکایت که دروی بیان می‌شود، حکایت دیگر را در دنباله می‌یابد و بدین‌گونه این قصّهٔ ناتمام تا پایان کتاب به‌آخر نمی‌رسد. مثل سیل می‌خروشد

---

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: *کلیات شمس تبریزی*، ص ۱۱۲.
۲. همان، ص ۱۰۰.
۳. همان، دفتر دوّم، ص ۲۷۱.

و هرگونه اندیشه‌ای را در مسیر خویش به‌همراه می‌آورد و در این حال کلام وی بلند، پُرشور و آسمانی می‌شود و رنگ و حال دیگر می‌گیرد. این نیرو تا به‌جایی است که هر گاه جان عاشق دم برآرد، آتش در عالم می‌افتد و جهان را برهم می‌زند، آسمان می‌شکافد، شوری در عالم به‌پا می‌گردد، کون و مکان درهم می‌ریزد، نی از جدایی‌ها حکایت می‌کند، بلبل سر شاخ گل نغمهٔ سرمدی عشق می‌خواند و در این عالم وارفتگی به‌سوی معشوق می‌رود که زمان وصالش طولانی و روزگار فراقش دور است. آن‌جا در حسن و جمال او حیران می‌گردد و شادان و فرحان اندر بحر بی‌پایان او غوطه می‌خورد، تا در عشق وی سامان می‌یابد ـ در دل عاشق جز عشق خداوندی چیزی نمی‌ماند. رنگ و بوی این جهان در نزد وی هیچ است، عاشق از افسانه‌های دنیا بیزار است. هیچ‌یک از این چیزها در دل وی جای ندارد:

عاشق آنم که هر آن، آن اوست  عقل و جان جاندار یک مرجان اوست[1]

مولانا می‌گوید که جان در مکتب عشق ادب می‌آموزد و روح در پرتو تعلیم عشق از کشاکش حرص و طمع باز می‌ماند و به‌عالمی می‌رسد که بیرون از افلاک و فارغ از کار دیگران می‌باشد. این جهان، یک جهان بی‌نیازی و بلند نظری است. عالمی است برتر و بالاتر از همه چیزها:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد  کوه در رقص آمد و چالاک شد
هر کرا جامه ز عشقی چاک شد  او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
شاد باش ای عشق پر سودای ما  ای طبیب جمله علّت‌های ما[2]

روح انسانی برای وصل به‌سرچشمهٔ خود بی‌تاب و مضطرب است و این اضطراب را صوفیان عشق می‌گویند. در این عشق انسان «عاشق» و ذات خداوندی «معشوق» است. صوفیان کامل این عشق را در پیراهن مجاز بیان کرده‌اند:

خوش‌تر آن باشد که سرّ دلبران  گفته آید در حدیث دیگران[3]

---

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، دفتر سوّم، ص ۵۷۶.
۲. همان، دفتر اوّل، ص ٤.
۳. همان، دفتر اوّل، ص ۹.

مولانا عقیده دارد که روح انسانی قبل از آمدن به‌این پیکر، جزو روح مطلق بود و جز وصال و معرفت خداوندی کاری نداشت. از وقتی که در عالم آب و گل آمده و مقیّد پیکر انسانی شده، برای بازگشت به‌وطن اصلی خویش بی‌تابانه فریاد می‌زند:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند  و از جدایی‌ها شکایت مـی‌کنـد[۱]

مولانا روح را به«نی» تعبیرکرده است که ناله‌اش چون به‌گوش مرد و زن می‌رسد آن‌ها را هم به‌گریه می‌آورد:

کز نیستان تا مرا ببریـده‌انـد  از نفیرم مرد و زن نالیده‌انـد[۲]

مولانا می‌گوید که روح پیش از این اسارت جسمانی، از اعضا و جوارح بی‌نیاز بود. همچو آفتابی که شعاعش گرچه بی‌شمار، ولی در حقیقت نور واحد است و همچو آب زلال که قطره‌هایش گرچه بسیار، ولی در حقیقت آب واحد است:

یـک گهـر بـودیم همچـو آفتـاب  بی‌گره بودیم و صافی همچو آب[۳]

مولانا توصیه می‌کند که از آلایش دنیوی و زنگار مادی روح را مصون باید داشت. تا نور معرفت الهی در وی منعکس بشود:

آینه کز زنگ آلایـش جداسـت  پُرشعاع نور خورشـید خداسـت[۴]

البتّه زبان عشق یک زبان جهانی است. هرکس بدان زبان مأنوس است. هنگامی که شاعر از عالم اعتیادی درمی‌گذرد و به‌دنیای شیفتگی می‌رسد، کلام وی چون نوای موسیقی دلپذیر به‌گوش جان انسانیّت، از هر ملّت و قومی که باشند، می‌رسد؛ ولی این چنین عشق، بی‌نیاز از شرح و بیان است و نمی‌تواند اندر بیان بگنجد:

هرچه گـویم عـشق را شـرح و بیـان  چون به‌عشق آیم خجل باشـم از آن[۵]

---

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، دفتر اوّل، ص ۳.
۲. همان: دفتر اوّل، ص ۳.
۳. همان، دفتر اوّل، ص ١٦.
۴. همان.
۵. همان، دفتر اوّل، ص ۸.

این شاعر بزرگ و عارف بلند پایهٔ ما، آن قدر در عشق الهی مجذوب است و آن درجه از این فیض ربّانی کسب لذّت می‌کند که تاب بیان ندارد و خودش این چنین عاشقانی را تبریک می‌گوید و سزاوار صد آفرین می‌شمارد:

عاشق شده‌ای ای دل سودات مبارک‌باد     از جا و مکان رستی آن‌جات مبارک‌باد[1]

بدین‌گونه می‌بینیم که جهان مولانا، یک جهان علوی است که جهان روح است. عشقش، عشق حقیقی است، بر همه چیز عاشق است. می‌گوید که:

عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست

وی در عالم وجود جز عشق چیزی نمی‌بیند:

آتش عشق است کاندر نی فتاد     جوشش عشق است کاندر می‌فتاد[2]

و مولانا در حقّ عاشقان چنین دعا می‌کند:

نُه فلک مر عاشقان را بنده باد     دولت این عاشقان پاینده باد
بوستان عاشقان سرسبز باد     طوطی جان هم شکر خاینده باد
تا قیامت ساقی باقی عشق     جام بر کف سوی ما آینده باد
بلبل دل تا ابد سرمست باد     شیوهٔ عاشق فریبی‌های یار
آفتاب عاشقان تابنده باد     کم مباد و هر دم افزاینده باد[3]

می‌بینیم که سراسر کلام مولانا گنجینهٔ عشق است که همهٔ اندیشه‌های خود را به‌حقیقت گنجانیده است. طبیعت را جلوه‌گاه خدا می‌بیند و حتّی گاه جز خدا هیچ‌چیز دیگر در سراسر کائنات نمی‌بیند و مدام در امواج فروغ وحدت خودش را غرق می‌دارد.

## منابع


۱. *قرآن* مجید.
۲. بدیع خراسانی، بدیع‌الزمان محمّد حسن فروزانفر: *رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدّین محمّد مشهور به‌مولوی*، کتابفروشی زوار، تهران، چاپ دوّم ۱۳۳۳ ه ش.


---

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: *کلیّات شمس تبریزی*، ص ۲٤۸.
۲. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، دفتر اوّل، ص ۳.
۳. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: *کلیّات شمس تبریزی*، ص ۳۱۱.

۳. زرّین‌کوب، عبدالحسین: *با کاروان حلّه*، سازمان انتشارات جاویدان، تهران، چاپ پنجم ۱۳٦۲ ه ش.
٤. عطّار نیشابوری، فریدالدّین محمّد: *تذکرة الاولیا*، انتشارات گلشایی، تهران، چاپ اوّل ۱۳٦۱ ه ش.
۵. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: *کلیّات شمس تبریزی*، به‌انضمام سیری در دیوان شمس، علی‌دشتی از انتشارات پگاه، تهران، ۱۳٦۲ ه ش.
٦. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، رینولد نیکلسون، کتابخانه و مطبعهٔ بروخیم، تهران، ۱۳۱٤ ه ش.

# انعکاس تفکّرات مولانا روم
# در وعظ و ارشادات عارفانۀ رادا سوامی

**چندر شیکهر** *

تصوّف به‌اشکال گوناگون در فرهنگ غنی و قدیم و دیرپای هند همیشه بوده است ممکن است نام‌های مختلف داشته باشد. پیشوایان و رهبرانی چون با نام‌های «رشی»، «جوگی»، «سادهو»، «مهاتما»، «سَنْت» و غیره همیشه برای فلاح و بهبود جامعه و نیز برای رستگاری در آخرت به‌شیوه‌های مختلف به‌مردم تلقین و اندرز و پند ارشاد فرموده‌اند. زمانی که تصوّف اسلامی در هند معرّفی گردید مردم از آن استقبال و استفاده کردند. گفته‌ها و سروده‌های مردم از آغاز سدۀ ۱۳-۱٤ میلادی نفوذ تصوّف اسلامی را منعکس می‌کند. از کبیر، گرونانک، تلسی داس، چیتنیه مهاپربهو و صدها فرقۀ دیگر از ارشادات صوفیان بزرگ اسلامی افکار و گفته‌های خودشان را غنی ساختند. ریاضت‌کشان و عارفان غربی و شمال شرقی آموزش‌های مولانا و حافظ و حلّاج و عطّار و حتّی بوعلی سینا به‌حدّ کافی مطالعه و با سروده‌های قدیم هند را تطبیق داده‌اند.

در میان عارفان و صوفیان غیراسلامی در منطقۀ شمالی هند به‌ویژه در پنجاب نفوذ مثنوی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی معروف به‌ملّای روم مداوم زبان‌زد بوده است. از گرونانک، مؤسّس دین سیک‌ها، رهبرانی چون رادا سوامی گرفته تا گرو ساون سنگه و کرپال سنگه و درشن سنگه و غیره همه از مثنوی مولانا روم به‌وفور استفاده، و منبع و مخرج بیانات و ارشادات خود قرار داده‌اند. فرقۀ رادا سوامی نخست در شهر کانپور و سپس آگره تأسیس شد و بعداً شعبه‌های آن در شهر بیاس و دهلی اشاعت و انتشار

---

* استاد فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

یافت و هر شعبه دارای یک پیشوا بوده است. اساس باورهای رادا سوامی گفته‌ها و سرودهایی می‌باشد که در کتب مقدّس همهٔ ادیان تأکید شده و مخاطب آن انسانی است که جلوه‌ای از حق تعالی محسوب می‌شود و انسان باید مداوم به‌کلام الهی گوش کند. همین کلام الهی در اُوپانیشَاد «پَرنَوَنادیوگا» نامیده شده است. مشترکات تفکّرات در کتب مقدّس پدیده‌ای است که جهانیان را مصدور از یک منبع قرار می‌دهد و همین را پیروان رادا سوامی معتقد می‌باشند.

قابل توجّه است که اشعار مثنوی عیناً به‌زبان فارسی خوانده می‌شود و ترجمهٔ آن به‌زبان ساده توسّط خود گرو به‌عمل می‌آید. ضمن توضیحات گوناگون ارشادات عارفان رادا سوامی مدام به‌مردم برای بشردوستی و توحید و نیکوکاری توصیه نموده‌اند. مثلاً به‌نظر مهاراج بابا ساون سنگه جی همهٔ انسان‌ها یک ریشه دارند. وقتی همه هم ریشه‌اند با یکدیگر پیوند ویژه‌ای هم دارند یا همه بازتاب یک نوراند و ایزد متعال هیچ‌کس را از نور خود محروم نگذاشته است. چرا انسان‌ها با یکدیگر کنار نمی‌آیند و از همدیگر دوری می‌گزینند. باید انسان قلب داشته باشد و آن‌که دلی را آرامش بخشد. کسی که به‌کعبه برای حج رود، امّا مردم آزار است حج وی بی‌نتیجه است و اشعار زیر را از مثنوی به‌عنوان مثال می‌آورند:

کعبه به‌چشم خلیلی آذر است    دل گذرگاه جلیل اکبر است
دل به‌دست آور که حج اکبر است    از هزاران کعبه یک دل بهتر است

اصرارکردند که غیر از توحید و ایزد متعال عبادت و پرستش شیء دیگر را انجام دادن غیر از جهالت و ابلهی چیزی نیست و از این شعر مثال می‌دهند:

به‌نام او که او نامی ندارد    بهر نامی که خوانی سر برآرد

هدف همهٔ ادیان یکی است تفاوت در ساخته‌های پیشوایان می‌باشد. امّا پیشوایانی که حق را می‌شناسند هیچ‌وقت بین هندو و مسلمان، سیک و عیسوی تفاوت و امتیاز یا فرقی قایل نیستند و عارفان و ذکر کنندگان باید مساعی وصل باشند نه فصل:

تو برای وصل کردن آمدی    نی برای فصل کردن آمدی

هدف تصوّف یا «سَنْت مَتْ» (مذهب عارفان) راهنمایی مداوم برای نیکوکاری است. هدف‌های اصلی جهان را می‌توان فهمید و آن نیز تنها در یک فرصتی؛ «سَنْت» یعنی عارف، «مَتْ» یعنی مذهب؛ هلاک می‌گردد.

مقام گُرو یا استاد در «سَنْت مَتْ» رادا سوامی توسّط سروده‌های مولانا به‌وضوح روشن است:

هر دلی را نوح و کشتی‌بان شناس     صحبت این خلق را توفان شـناس

استاد یا گرو است که طریقت تصوّف را به‌رهرو می‌شناساند و تلقین می‌کند. بزرگ‌ترین عنصری که پیرو می‌شود و آن تنها دل انسان است و هیچ‌سطحی بدون ترک کردن «من» خودی نفس پیشرفت و تغییر مثبت و نتیجه را ممکن نیست. برای اثبات این موضوع شعر زیر مذکور را دوباره می‌آرند:

نفی گردان از دل خود ما سوا     تا نکنجند در دلت غیر از خدا

تا تویی کی یار گردد یـار تـو     چو نباشی یـار باشـد یـار تـو

عارفان رادا سوامی این اشعار را که به‌زبان ساده و آسان است با توضیحات بیشتر به‌زبان عامّه ایراد می‌کنند. زبانی که هم پندآموز و هم مورد علاقه و پسند مدام است مولانا در این مورد می‌گوید:

این حجاب از توست ای محبوب من     بی‌حجاب است ورنه آن محبوب من

می‌گویند که بابا ساون سنگه جی پسر کرپال سنگه جی بابا درشن سنگه جی را امر داد:

"از بچگی فارسی یاد بگیرد. گفتند زبان فارسی شیرین است و شیرین کام و مثنوی شیرین‌افزاتر باید به‌مردم شیرین‌بخش کن تا زبان شیرین به‌زخم‌های درونی مردم کارِ مرهم را انجام دهد"[1].

قابل توجّه است که «سَنْت مَتْ» یعنی مذهب حقّ و راستی هیچ‌دینی را تبلیغ نمی‌کند امّا همهٔ ادیان را یکی می‌داند. طبق باورهای «سَنْت مَتْ»، هدف انسان در دنیا این است که آن‌ها خودشان را بشناسند و از حجاب و چنگال «مایا» بستگی و محوشدن

---

۱. *ارشادات بابا ساون سنگه*، پنجاب، ۱۹۹۳ م.

در کشش‌های دنیای مادی دورمانده روی همین کره دنیا تا زمانی که مقدور است زندگی کنند. اهل تصوّف مثل ناخدایان‌اند که مردم را از یک طرف دریا به‌طرف دیگر می‌برند برای آن‌ها ایمان و اعتقادات مسافران تفاوت نمی‌کند.

برای تصدیق این موضوع علاوه بر اشعار صوفیان دیگر اشعار مولانا اهمیّت دارد مثلاً شعرهای زیر:

چیست روح آن طایر قدسی صـفت     در قفس محبـوس بحـر معرفـت

آمـــده بهـــر تجـــارت از عـــدم     رو بدان سو باشـد او را دم بـه‌دم

ایشان همیشه «کَرَمْ کَانْدِیْهَا» یعنی آنان‌که مانند برهمن و که خودش را میانجیگر بین انسان و خدا می‌گوید مانند حافظ سرزنش کرده‌اند. شعر مولانا می‌خوانند تا از افکار آنان و مردم واقعیّت موجودشان را در این هستی ناپایدار بفهمند. شعر مولانا است که:

دانی که چیست دنیا دل از خدا بریدن     جز عشق او گزیدن جز ذکر او شنیدن

و هشدار می‌دهند که اگر می‌خواهید از چنگال مزایده و مناقصه‌گیران دین بیرون آیید پس گوش به‌وعظ‌های واعظان کنید:

گر همه خواهید پیوستن به‌رای واعظان

باید از دنیا و دین کردن شـما را انقطاع

زیرا که نزد عارفان رادا سوامی عبادت در عبادتگاه‌های دینی بیشتر برای دست‌یابی دنیای مادّی است و کمتر معنوی، بلکه تنها اولیا و صوفیان مرکز عبادت حقیقی هستند. شعر مولانا که در این ضمن خوانده می‌شود این است:

مـــسجدی هـــست انـــدرون اولیـــا     سجده گاهی جمله هست آن‌جا خدا

*

گفت پیغمبر که حق فرموده اسـت     من نگنجم هیچ در بـالا و پـست

در دل مؤمن بگنجم ایـن عجـب     گر مرا خـواهی ازان دل‌هـا طلـب

و گرو یعنی راهنما موجب دهایی و نجات سالک است و اوست که پیوسته برای پرستش، توحید را توصیه می‌کند و راهنما ظلّ خدای متعال است در این نوع موضوعات مولانا در ارشادات عارفان رادا سوامی مجسّم است. شعر زیر که می‌گویند مولانا در حال نزاع خوانده بود اکثر در وعظ‌های مرشدان رادا سوامی به‌چشم می‌خورد:

چه دانی تو که در باطن چه شاهی همنشین دارد
رخ زرّیـن مـن مـنـگـر کـه پـای آهـنـی دارم

از ارشادات رشدان یا گروهای رادا سوامی هویدا است که آن‌ها علاوه بر گفته‌های بزرگان دیگر و کتب مقدّس، مثنوی را به‌زبان ساده و مستقیم و رسا (یعنی منبعی که حرف دل را به‌شنونده شفاف و بدون قیل و قال منعکس می‌کند) می‌رساند و از مثنوی مردمی را که پیوسته در چنگال قیل و قال‌های مادّی و معنوی می‌باشند وعظ می‌دهند و انسان را برای شناخت خودش تشویق می‌کنند می‌خواهند که جوهر از پوست خودش بیرون بیاید و این شعر مولانا که گفته:

خویشتن نشناخت مسکین آدمی از فزونـی آمـد و شـد در کمـی

دنیا همیشه در حال تحوّل و تغییر و واقعیّت دنیا همیشه پنهان و هدف انسان همیشه نامعلوم است، ابیات مولانا است:

تو مرغ تیز پری هـم بـه‌آسـمان بـر پـر تو تن زدی و نگفتی که این فغان ز کجا

و انسان با هدف نامعلوم مثل همیشه گریه و زاری می‌کند:

راحت بی‌رنج در ماتم سرای خاک نیست
خندهٔ گل گریه‌های تلخ دارد چون گلاب

که همین را گرو نانک گفته:

نَانَک دُکْهِیَـا سَـبْ سَنْـسَارْ سَو سُوکْهِیَا جِسْ نَام اَدَهار[1]

انسان در اسارت جهان مثل اسیری است، امّا بعضی اُسرا که راهی پیدا می‌کنند و از زندان فرار می‌کنند انسان هم باید برای خودش راه حق را پیدا کند و برود.

طبق «سَنْت مَتْ» مولانا از هفت ابدال است که خداوند متعال برای آرامش بخشیدن مردم افسرده خاطر فرستاده بود. واژهٔ «ابدال» نزدیک به‌واژهٔ «اوتاد» است که در فلسفه هندوییسم است به‌معنای آن است که هر زمان انحطاط و افسردگی خاطر در جامعه به‌ظهور می‌رسد ابدالی بر روی زمین فرا می‌رسد و مولانا در نزد مرشدان رادا سوامی همان جایگاه را دارد.

---

۱. یعنی: دنیا همه پر از رنج و الم؛ راحت آن است که پناه به نام او برد.

شعر مولاناست:

گر نه باشد سایه پیرای فضول گر محک یابی میان جان خویش

*

بس تو را سرگشته دارد بانگ غول ور ندانی ره مرا تنها تو پوش

و گرو ظاهر سالک را نمی‌بیند سریع حال درونی را می‌فهمد مولانا سروده:

ما برون را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را

در بزرگ‌ترین و قدیم‌ترین مرکز رادا سوامی که در شهر آگره واقع است بر روی دیواره‌های آن اشعار مولانا کنده و مثنوی در جایگاه مرکزی تالار بزرگ آن از زمان تأسیس به‌عنوان کتاب متبرّکه جا داده شده است. علاوه بر کتاب‌های دیگر، مثنوی مولانا به‌زبان هندی برای سالکین غیرفارسی‌دان برگردانده شده. ترجمه مذکور چندین بار تجدید چاپ شده است نسخه‌ای که پیش بنده است ششمین بار به‌سال ۱۹۸۳ میلادی چاپ شده، برای آن‌که مردم بخرند قیمت آن فقط چهار روپیه ثبت است. اشعار را اول به‌زبان فارسی و به‌خطّ ناگری و سپس ترجمهٔ آن را نوشته‌اند. در آغاز کتاب یک دیباچه مفصّل دربارهٔ زندگی آثار و کمالات و ارشادات مولانا تقریر کرده‌اند. این دیباچه دارای ۵۱ صفحه است و از آن معلوم است که چه قدر علاقه و بستگی به‌مولانا دارند. ترجمهٔ اشعار مولانا که به‌زبان هندی برگردانده شد منظوم است و عاری از لطف نیست، مثل ترجمهٔ این شعر به‌زبان هندی:

سَنْت نَه دیْکَهیْن بَول اَور چَال وی پَرْکَهیْن اَنْتَرْ کَا حَال

*

گُرُو تُجْهْ کَو سَبْ بَهانْتِی بِچَاوَیْن کَالْ بَگُهن سَبْ دُور کَرَاوَیْن

که ترجمهٔ شعر زیر است:

بو که استادی رهاند مر تو را وز خطر بیرون کشاند مر تو را

*

ابَّهیَاسِی کو کَهِیْن پُکاری شَبْد سُنَو آؤ سَرَن هَمَاری

که ترجمه‌ای است از بیت:

بانگ می‌آورد که های ای کاروان سوی من آیید یک راه و نشان

از این برمی‌آید که مقام و ارزش مثنوی در هند و به‌ویژه در عامه مردم هند از آن جایگاهی که در ادبیات فارسی هند منعکس شده خیلی بالاتر است و از قید و بند دین و ایمان گسسته در قلب‌های مردم جای ویژه‌ای به‌دست آورده است. مقام ارزنده مثنوی مثل شعر وردس‌ورت است که می‌گوید:

And I have felt
A presence that disturbs me
With the joy
Of elevated thoughts: a sense sublime
Of some thing for more deeply interfused
Whose dwelling is the light of seting suns
And the round ocean, and the living air
And the blue sky and in the mind of men.

از رهبران رادا سوامی مهاراج درشن سنگه به‌زبان فارسی نیز شعر سروده‌اند. بوی شیرینی زبان فارسی دورهٔ میانه هند از غزل ایشان بر می‌خیزد. می‌گوید:

ز لطف ساغر بر ریز جان من شـاد اسـت    به‌یاد بخشش پیـر مغـان دل آبـاد اسـت
نه هرکه کوه کنـد پـاره جـوی شـیر آرد    نه هر که تیشه بگیرد بدست فرهاد است
گهـی نظـاره بکـن، دانـه زار سـینهٔ مـن    که طرفه رونق ایـن لالـه‌زار آبـاد اسـت
ز حال زار من بـی‌زبـان چـه مـی‌پرسـی    دلم به‌قبـضهٔ یـک مهربـان جلّـاد اسـت

*

ره عشق است پرپیچ و خطر بی‌شبهه، ای واعظ
ولی آسـان شـود چون جـرأت رنـدانـه می‌آیـد
به‌سـر کردی قلنـدروار در یـادش اگـر درشـن
هم او در شـوق تو مجبـور و بی‌تابانه می‌آیـد

آثار گران‌مایه‌اش مانند *تلاش نور*، *منزل نور*، *متاع نور*، *جادهٔ نور* و غیره پُر از اشعار فارسی و حتّی در شعر اردو نیز از ترکیبات فارسی به‌کاربرده شده است.

مختصر این‌که ادبیّات عرفانی فارسی به‌ویژهٔ آثار مولانا بین افکار صوفیه هندی و اسلامی نقش پلی داشته است و رشتهٔ مشترکات توسّط زبان فارسی انتشار یافته و این است که از دورهٔ میانه نه تنها زبان ادبیّات عالیه محسوب می‌گردید بلکه نقش زبان واسطه را نیز برای گفتگوی تمدّن‌ها ایفا می‌کرد.

## منابع


۱. *متاع نور*، درشن سنگه، دهلی، ۱۹۸۸ م.

۲. *ارشادات بابا ساون سنگه*، رادا سوامی آشرم، بیاس، پنجاب، ۱۹۹۳ م.

3. *Mysticism*, *the spiritual Path*, Lekhraj Puri, Delhi, 1993.

4. *Naam or Word*, Kirpal Singh, Delhi (II ed.) 1998.

5. *Gurumat Sidhant*, Radha Swami Ashram, biyas, Vol. I & II.

6. *Maulana Rum Aur Auliayon ki Kathayiye*, Agra.

# بررسی تطبیقی «فنا» و «نیروانا»
# در آموزه‌های بودا، کارلوس کاستاندا و مولانا
(بخش نخست)

سیّد عبدالحمید ضیایی *

**مقدّمه**

بر مبنای معرفت‌شناسی سنّتی، آدمی قادر بود از راه حواس و به‌مدد روش‌های تجربی، اشیاء را چنان که هست، بشناسد و به‌واقعیّت پی ببرد. پس از نظریه کانت در معرفت شناسی که بعد از او پذیرش عام یافته است، معلوم شد که معرفت، دستاورد تعامل عین و ذهن است و عامل شناسا (سوژه)، در موضوع شناسایی (ابژه) تصرّف‌هایی دارد و ما با «نمود» اشیا سروکار داریم، نه با «بود» اشیا. ما نمی‌توانیم به‌واقعیت، آن‌گونه که هست برسیم، بلکه تنها می‌توانیم واقعیت را آن‌گونه که می‌نماید، بشناسیم. به‌عبارت دیگر ما با «فنومن‌ها» سروکار داریم نه با «نومن‌ها».

به‌نظر می‌رسد که در روزگار پست مدرن، براثر ظهور معرفت شناسی جدید و درهم شکسته شدن اقتدار علم (Science) و متدهای تجربی و کمرنگ شدن جزمیت و اثبات گرایی در علوم و اکتفا به‌ابطال گرایی، راه برای مکتب‌های عرفانی و معنوی، که انسان را به‌درک شهودی و یقینی فرا می‌خوانند، گشوده شده است.

شبه دین‌ها، معنویت‌های مدرن و سیستم‌های عرفانی در کنار ادیان توحیدی و غیرتوحیدی، متاع خویش را به‌بازار آورده وبساط تبلیغ و تبیین را گسترده‌اند. برخی از این مکاتب عرفانی متأثّر از سنّت‌های عرفانی دینی‌اند که در تداوم تاریخی خود

---

* مسئول خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، دهلی‌نو.

با گسست از بنیان‌های معرفتی خود، راهی دیگر برگزیده‌اند و برخی دیگر ریشه در نیازهای انسان مدرن به‌فضا/تفکّر معنوی فارغ از پیشفرض‌های دینی و غیردینی دارند. در این مقاله می‌کوشیم با بررسی تطبیقی سه سیستم عرفانی (بودیسم، عرفان سرخپوستی و عرفان مولانا)، فرجام و غایت سلوک را برمبنای دریافت‌ها و آموزه‌های این سه مکتب مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم.

**نیروانا در عرفان بودایی**

ریشه‌های واژهٔ «نیروانا» را باید در زبان سانسکریت جستجو کرد. این واژه که در زبان پالی، نیبانه (Nibbaina) خوانده می‌شود، از حیث لغوی، معنای سلبی[۱] «خاموش شده» را با خود به‌همراه دارد[۲]. در بررسی وجوه اشتقاق این واژه دو قول دیده می‌شود: الف) ریشهٔ این واژه مرکب از "ni" به‌معنای «نه» و "va" به‌معنای وزیدن، باد زدن و دمیدن است که در این صورت "nirvaina" اسم مفعول از فعل "nisvai" است که به‌معنای خاموش شدن چراغ، آتش و امثال آن و "nirvaina" به‌معنای خاموش شده، سرد شده و فرونشسته است. براساس قول دوم، این واژه مشتق از دو کلمهٔ "nir" به‌معنای روگرداندن و "vaina" به‌معنای شهوت، تشنگی و طلب است که در این صورت "nirvaina" به‌معنای دوری و پرهیز از شهوت است[۳].

**سلوک در عرفان بودایی**

دو اشتباه رایج در فهم تفکّر بودا، دربین بسیاری از مخاطبان دیده می‌شود؛ نخستین خطا این است که بسیاری او را اندیشمند بدبینی می‌شناسند که معتقد است زندگی سراسر

---

۱. منظور از معنای سلبی این است که براساس هردو قولی که اشاره می‌شود سالک در وصول به‌نیروانا چیزی را از دست می‌دهد در قول نخست (که بیشتر مورد توجّه است)، آن آتش شعله‌ور در وجود انسان با نیل به«نیروانا» سرد و خاموش می‌شود و وصول به«نیروانا» همانا و نابودی مطلق وجود انسان و زوال همه‌چیز همان. قول دوم نیز ناظر به‌این معناست که نیل به‌این خاموشی مساوی با ازبین رفتن تشنگی در وجود انسان و سرچشمهٔ منشأ زایش و تولّد دوباره است. این روی گرداندن و پشت کردن نیز (اگرچه نه به‌عمق و وسعت قول نخست) متضمن ازبین رفتن و نابودی چیز خاصی در وجود انسان است که دلبستگی او را به‌دنیا و امور دنیوی زایل می‌کند. (برای پژوهش بیشتر در این خصوص ر.ک: Enc. of Religion and Religions, p.277

2. Nirvana in Merriam - Webster's Encyclopedia of World Religion.

۳. ع. پاشایی: *بودا*، تهران، ص ۵۷۰.

درد و بنابراین بیهوده است. دوم این‌که عدّه‌ای معتقدند که او دنیا را وجودی خیالی و موهوم می‌پندارد. این دو تلقی، محلّ ایراد است، بودا رنج را حاصل روشِ بودن ما می‌داند و آنچه که به‌نظر او موهوم و خیالی است نه وجود اشیا بلکه تغییر ناپذیری و پایداری آن‌ها است.

یکی از جالب‌ترین ویژگی‌های فکری بودا این است که وی طرح مباحثی همچون وجود یا عدم خداوند، آخرت، جاودانگی روح و بسیاری از مباحث متافیزیکی، معرفت شناسیک و... را بیهوده و بی‌حاصل دانسته و مبادی لاهوت و فلسفهٔ ماوراءالطبیعه و امثال آن و مباحث عقلانی نزد وی وزنی ندارد. چنان‌که خود به‌صراحت گفته است:

"من در باب قدمت عالم و ازلیت جهان توضیحی ندادم و همچنین در باب محدودیت و تناهی وجود تفسیری نکردم..."[1]

علاوه بر این بودا معتقد است که پرسش از این مباحث مانند آن است که آدمی تیرخورده و در حال احتضار، از طبیب، نام و نشان، جنسیت و انگیزه تیرانداز را طلب کند!

بودا همچنین مراجعه به‌کتاب‌های مقدّس یا اقوال بزرگان و نظریه‌پردازی‌های دور و دراز را به‌عنوان راهی برای شناخت حقیقت مردود دانسته، به‌مرجعی جز تجربه و شناخت خود فرد باور ندارد. می‌توان گفت که به‌اصطلاح فیلسوفان، بودا به‌نوعی معرفت پیشینی معتقد است و طبیعتاً از کسانی همچون «هیوم» یا «لاک» فاصله دارد. او حتّی طریقت و فلسفهٔ خود را صرفاً به‌عنوان اشاره‌ای به‌سمت حقیقت و نه خود حقیقت معرفی می‌نماید. یکی از بزرگترین مشکلاتی که از همین رهگذر بر سر راه آیین بودا پدیدآمده، این است که این آیین بر اثر پرهیز از مباحث نظری[2] و اعتقادی و نپرداختن به‌سؤالاتی که دربارهٔ مبدأ و معاد در اذهان مخاطبان وجود دارد، دچار نوعی

---

۱. جان، بی‌ناس: *تاریخ جامع ادیان*، علی اصغر حکمت، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی،۱۳۷۰ ه ش، ص ۱۸۸.

۲. در کتاب ذیل به‌بحث و تحلیل فلسفی دربارهٔ نومینالیسم (نام گرایی) در آیین بودایی پرداخته شده است:
Dunne, John, D.: "Buddhist Doctrine of Nominalism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1st ed, 1998, Vol, 7.

خلأ مباحث کلامی و استدلالی گردیده و برای پرکردن این خلأ به‌افسانه‌ها و اساطیر متوسّل می‌شود.

از اوصاف متمایز آیین بودا این است که از بین بنیان‌گذاران ادیان، بودا یگانه قدیسی است که خود را صرفاً یک انسان معمولی دانسته و ادّعای خدایی، تجسد الوهی، پیامبری و الهام گرفتن از خداوند را نداشته است. علاوه بر این، بودا تمام موفقیت و کامیابی‌اش را به‌خرد و جهد بشری نسبت داده بر این باور بود که هر انسانی توان و استعداد بالقوه بودا شدن را در درون خویش دارد. بودا یک انسان در حدّ کمال بود و این کمال در انسانیت چندان به‌غایت بود که پس از مرگ، نزد عوام بودایی، «انسان مافوق» تلقی شد. در نگرش بودا، هیچ‌قدرت بیرونی که بتواند سرنوشت انسان را رقم بزند، وجود ندارد، انسان خداوندگار خویش است و باید که تنها «در خودش پناه بجوید و از کس دیگری طلب یاری نکند»[1]

به‌هر روی، آیین بودایی آغازین، مبتنی بر سه اصل بنیادی بوده است:

الف) همه چیز ناپاینده است؛ ب) همه چیز رنج است؛ ج) هیچ چیز خود نیست.

بر بنیاد این سه اصل، چهار حقیقت عالی بنا نهاده شده است:

الف) هر هستی رنج است؛

ب) عطش (خواهندگی) خاستگاه و علّت رنج است؛

ج) رهایی از رنج، یعنی فرونشاندن خواهندگی و عطش که به‌فرونشاندن رنج می‌انجامد؛

د) راهی که به‌فرونشاندن رنج می‌انجامد[2].

حقیقت چهارم خود همان راه هشت‌گانه عالی به‌قرار ذیل است:

---

۱. یکی از بهترین مقدّمه‌ها بر تفکّر آیین بودای اوّلیه کتابی با مشخّصات ذیل است که نویسنده آن، خود از راهبان و پژوهشگران بزرگ بودایی در روزگار معاصر است:

*What the Buddha Taught*, By Walpola Rahula , Grove Press, 1974.

۲. برای مطالعه دربارهٔ خاستگاه رنج از نگاه بودا ر.ک:

Marek Mejor: "Buddhist Views of origination of Suffering", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1st ed., 1998, Vol. IX, pp.215-219.

شناخت درست، اندیشه درست، گفتار درست، کردار درست، زیست درست، کوشش درست، آگاهی درست، و یکدلی درست.

از دیدگاه بودا، رنج میوه و ثمرهٔ دوباره زاییده شدن در کارما است. کارما ثمره کارهایی است که بنابر قانون علّت و معلول اثرگذارند. کارما انسان و جهان را به‌فرمان دارد و علّت آن نادانی است که سبب زنجیری از تولدهای پیاپی گردونه (سامسارا) می‌شود.

نظریه نادانی در دوازده حلقهٔ زنجیر علّی بدین شرح بیان شده است:

در آغاز نادانی است، از نادانی، کارما برمی‌خیزد، از کارماها، دانستگی برمی‌خیزد.

از دانستگی، نام و شکل؛ از نام و شکل، شش بنیاد حس؛ از شش بنیاد حس، تماس؛ از تماس، احساس؛ از احساس، تشنگی؛ از تشنگی، دل بستگی؛ از دل بستگی، وجود یا شدن؛ از وجود، تولد؛ و سرانجام از تولد، رنج برمی‌خیزد[۱].

در باب معرفت شناسایی بودایی ناگزیریم به‌این نکته اشاره کنیم که پیروان بودا پس از مرگ وی دو گروه شدند، گروه بیشتر مهایانا و گروه کمتر هینایانا نام گرفتند.

هریک از این گروه‌ها نیز در درون خود به‌مکتب‌های گوناگونی تقسیم شدند؛ از مهایانا دو مکتب فلسفی به‌نام‌های یوگاچاره و مادیامیکا انشعاب یافت.

براساس نگرش یوگا چاره، شناسایی (معرفت) بر سه قسم است:

الف) پنداری یا خیالی؛ ب) نسبی؛ ج) مطلق.

در این رویکرد، ریشه تمام رنج‌ها و گرفتاری ما در زندگی، به‌شناسایی خیالی و پنداری ما برمی‌گردد. اندیشه خودپرستی و خودمحوری نیز وابسته به‌این مرتبه از شناسایی است. این اندیشهٔ خود موجب عقاید و اعمالی می‌شود که از نادانی سرچشمه می‌گیرد. بر بنیاد این اندیشه است که می‌اندیشیم که به‌ظاهر «هست» می‌نماید، در واقعیت هم هست.

---

۱. برای تفصیل مطلب ر.ک: *راه بودا*، سوزوکی، ترجمهٔ ع. پاشایی اسپرک، تهران، ۱۳۶۸ ه ش، ص ۲–۶۱ و نیز: *بودا*، ص ۷–۲۵.

گونه دوم شناسایی، شناسایی نسبی است؛ گاهی این شناسایی را حقیقت می‌پندارند، گویا ما نمی‌توانیم حقیقت مطلق را در زندگی روزانه‌مان بشناسیم، از این رو حقیقت نسبی را برای حوزه تجربه انسانی کامل یا مطلق می‌دانند، امّا این شناسایی تجربه درونی نیست. بنا به‌نظر بوداییان همه اندیشه‌ها، تعلیم‌ها و کتاب‌های مقدّس و اعمال دینی و نیز خود آیین بودا، نسبی‌اند و شناسایی مطلق از آن روشنی یافتگان است. یافتن این شناسایی، حاصل تجربه درونی است، و هرکوششی که در شرح آن به‌کار برده شود، از حوزه نسبیت است. این شناسایی کامل یا روشن شدگی، (اشراق) است که به‌رهایی نهایی (نیروانا) منجر می‌شود.

شناسایی نسبی، تا زمانی که هستی نسبی ما ادامه دارد، دارای ارزش ویژه خویش است. خطا، آن گاه رخ می‌دهد که شناسایی نسبی را شناسایی مطلق بپنداریم[1].

در دین بودا مرگ همواره با ورود دوباره به‌این جهان همراه بوده و تنها راه نجات، رسیدن به‌مرحلهٔ «نیروانا» است؛ مرحله‌ای که در آن انسان از گردونه جهان خارج شده و به‌فنای مطلق دست می‌یابد. این مرحله البتّه نهایی‌ترین و اعلاترین حدّ رهایی است و افراد به‌شیوه‌های متفاوت و در زمان‌های متفاوت به‌«نیروانا» می‌رسند. وصول به‌نیروانا مستلزم عبور از تناسخ بوده و به‌یکبارگی و در یک‌دورهٔ زندگی میسّر نمی‌گردد.

نظریهٔ تناسخ (Reincarnation یا Transmigration)، نظریه‌ای وجودی ـ معرفتی به‌شمار می‌آید؛ وجودی است به‌این علّت که مستقیماً بیانگر تعالی و تکامل وجود انسان از مراحل و مدارج دانی به‌عالی و برعکس است و از طرف دیگر معرفتی است زیرا که تعالی یا سقوط وجودی روح آدمیان وابسته به‌اعمال آن‌ها می‌باشد که نشأت گرفته از شناخت انسان نسبت به‌خود و خالق است.

از لحاظ تاریخی می‌توان این نظریه را متعلّق به‌هندوها دانست چرا که قدیمی‌ترین منابع تفکّر بشری یعنی «اوپانیشادها» و «ریگ ودا» اشاره به‌این امر دارند.

به‌اجمال می‌توان گفت که هدف از تناسخ، تطهیر ارواح و اتّحاد آن‌ها با برهما است به‌همان صورتی که در روز اول خلقت پاک و متّحد با او بودند. وصل به‌این هدف

---

۱. برای ایضاح مطلب ر.ک: ذن چیست؟ ع. پاشایی، نیلوفر، تهران، ۱۳۷۱ هـ ش، ص ۶-۱۵.

خواهان تلاش بی‌وقفه انسان در زندگی دنیوی و اعراض از دنیا است. «کبیر» یکی از استادان آیین سیکیزم، عشق خالصانه به‌خداوند را سبب رهایی آدمی از رنج قانون کارما و چرخه سمساره می‌شمارد. «نانک» از استادان دیگر این آیین، همواره به‌یاد خدا بودن را سبب رهایی از تناسخ می‌داند... البتّه نظریه بودا دربارهٔ تناسخ اندکی با نظریه سایر فرقه‌ها متفاوت است، وی تناسخ را انتقال مستقیم روح به‌عنوان ماده‌ای مستقل به‌جسم نمی‌داند. بلکه به‌انتقال صفات و عوارض حیات از جسمی مرده به‌جسمی که در حالت جنینی است باور دارد.

از تمایزات سلوک بودایی با هندویی هم در روش و هم در نتیجه این است که آن چه که معمولا با کاربرد کلمات نفس (soul)، خود (self)، من (ego) و یا از طریق کاربرد تعبیر سانسکریت آتمن (ātman) به‌آن اشاره می‌شود، این است که در انسان یک جوهر مطلق، جاودانی و ثابت هست که عبارت است از یک ذات تغییرناپذیر در پسِ جهانِ پدیداری تغییرپذیر. باور عمومی بر این است که هر فردی یک چنین نفس مجزایی دارد که آفریده خداوند است، و پس از مرگ جاوید و پاینده در دوزخ یا فردوس بسر خواهد برد و سرنوشتش بسته به‌داوری او است. بر طبق ادیان دیگر، نفس چندین زندگی را از سر می‌گذراند تا کاملا مُهذَّب شود و مآلاً با خدا یا برهمن (Brahman) که در اصل از آن نشأت گرفته است، متحد شود. این «نفس» یا «خود» در انسان، اندیشندهٔ اندیشه‌ها (مُدرک مُدْرَکات بوده، احساسات را حسّ می‌کند و دریافت کننده کیفر و پاداش همهٔ کردارهای خوب و بد می‌باشد. بودا، علیه وجودِ این «نفس» و «خود» موضعگیری کرده است. براساس تعلیم بودا، اعتقاد به‌وجود «خود»، باوری موهوم و ناصحیح بوده و اندیشه‌های زیان‌آور «من» و «مال من»، مایهٔ ایجاد شوق خودخواهانه، آرزو، تعلّق و دل‌بستگی، کین، بدخواهی، کبر و عُجب و خودبینی، خودپرستی، آلایش و ناپاکی می‌شود و به‌دیگر سخن، تمامی مصائب و شرور هستی از رهگذر همین اندیشهٔ خطا پدید می‌آیند[1].

---

1. *What the Buddha Taught*, IBID, Chapter 6.

برخی از محقّقان با اشاره به‌نزدیکی‌ها و شباهت‌های صوری نیروانای بودیستی و فنای اسلامی این دو مفهوم را یکی دانسته و به‌یک معنا به‌کار گرفته‌اند:

"از جمله شباهت‌های بسیاری که بین کیش بودایی و مسلک تصوّف هست یکی ترتیب مقامات است که سالک به‌ترتیب و تدریج از مقامی به‌مقام دیگر بالا می‌رود تا به‌مقام «فنا» یا «نیروانا» می‌رسد. در طریقه بودائیان هشت مقام وجود دارد یعنی راه سلوک عبارت از هشت منزل است. همانطور که اهل سلوک مسلمین در طی طریقت از مراحل مختلفی می‌گذرند. اگر چه جزئیات شروط سلوک و خصوصیات مقامات راه با یکدیگر فرق دارند، ولی در اصول هردو مشترکند. در هر طریقه سالکان متوسّل به‌حصرفکر می‌شوند که صوفیه «مراقبه» و بودائیان «دیانا» می‌نامند و هردو به‌طرف این اصل می‌روند که عارف و معرف یکی شود"[1].

در همین پژوهش به‌تبیین تفاوت‌های بنیادی فنای مورد نظر عرفان اسلامی و نیروانا در آیین بودایی خواهیم پرداخت.

**سلوک و فنا در عرفان سرخپوستی**

پیش از هر سخنی دربارهٔ عرفان سرخپوستی، دربارهٔ این مکتب عرفانی و رهبر مشهور آن لازم به‌ذکر است که علی‌رغم عمر کوتاه آن، این مکتب در هاله‌ای از ابهام‌های عجیب و روایت‌های متنوع و متعدّد واقع شده است تا بدان‌جا که، پاره‌ای از سخنان خلاف واقع و متناقض کاستاندا دربارهٔ زندگی شخصی‌اش، برخی منتقدان را بر آن داشته که در وجود استاد و مرشدی به‌نام دون‌خوان، تشکیک نموده، کتاب‌های او را

---

۱. مشکور، محمّد جواد: *نامه باستان*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۸ ه‍.ش، صص ۸–٤۰۷. علاوه بر این مؤلّف به‌دو ویژگی دیگر هم اشاره می‌کند که از عرفان بودایی وارد عرفان اسلامی شده است:

"به‌عقیده فون کرمر «خرقه پوشیدن که رمز فقر و انزواست از رسوم بودایی و هندی است و نیز ذکر که توسّط صوفیه با شکل و هیأت مخصوصی ادا می‌شود در اصل از عادات هندی و بودایی است و ذکر و ورد هردو هندی است و از آغاز در ایالت شرقی اسلام یعنی خراسان قدیم و بلخ که مرکز نفوذ دین بودایی بوده پیدا شده و بعد در دیگر بلاد اسلامی شایع شده است".

حاصل توهّم و قدرت خیال‌پردازی کاستاندا به‌شمار آورند. امّا ناقدان دیگر با اشاره به‌تعالیم خود وی مبنی بر نفی گذشته شخصی، ضرورت زیستن اسرارآمیز در فضایی مه‌آلود و شناور و نیز لزوم بی‌خبری دیگران از اسرار زندگی سالک و وضع حال و گذشته او که نتیجهٔ آن گرفتاری سالک در دام دنیایی است که دون‌خوان آن را توصیفی و غیرواقعی می‌نامد خلاف گویی‌های کاستاندا را توجیه کرده‌اند.

با این همه اجمالاً لازم به‌ذکر است که کارلوس کاستاندا، دانشجوی دکترای رشتهٔ مردم‌شناسی دانشگاه لوس آنجلس، در سال ۱۹٦۰ میلادی جهت انجام رسالهٔ دکترای خویش، به‌مکزیک سفر می‌کند تا این که اطّلاعاتی دربارهٔ گیاهان توهّم زا و روانگردان فراهم آورد. امّا در طول سفر، ناخواسته رهسپار سلوکی عجیب می‌شود که عصاره و نتیجهٔ این سفر در قالب کتاب‌هایی منتشر و به‌زبان‌های مختلف ترجمه شده است.

یازده کتاب کارلوس کاستاندا شامل گزارش مفصّلی است از مفاهیم و آموزه‌های دون‌خوان، سالک سالخورده و گمنامی که خود را ساحر و صاحب معرفتی نهانی می‌دانست.

آثار وی به‌ترتیب سال نشر عبارتند از: تعلیمات دون‌خوان (۱۹٦۸)، حقیقتی دیگر (۱۹۷۱)، سفر به‌دیگر سو (۱۹۷۲)، افسانه‌های قدرت (۱۹۷٤)، حلقه قدرت (۱۹۷۷)، هدیه عقاب (۱۹۸۱)، آتشی از درون (۱۹۸۱)، حرکات جادویی، هنر رؤیا بینی، چرخ زمان و قدرت سکوت.

**سلوک در عرفان سرخپوستی**

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های عرفان سرخپوستی نفی گذشته شخصی است. در این عرفان توضیح داده می‌شود که وابستگی و دلبستگی ما به‌گذشته خود درکنار شناختی که دیگران از گذشته ما دارند، در پایندگی گفت‌وگوی درونی و ماندگاری ما در تونال، اثرگذار است. مراد از گذشته شخصی، آگاهی‌ها و دانستنی‌هایی است که انسان‌ها درباره زندگی ما می‌دانند. وقتی گذشته شخصی داریم، ناگزیریم این امر را تأیید کنیم و برابر خواست و انگاره آنان سلوک کنیم. در پاسخ به‌این پرسش که چگونه از گذشته شخصی خویش رها شویم؟ دون‌خوان به‌کاستاندا می‌گوید:

"از کارهای ساده شروع کن، به‌دیگران نگو چه می‌کنی و بعد تمام افرادی را که تو را خوب می‌شناسند رها کن، بدین ترتیب فضای مه‌آلودی در اطراف ایجاد خواهی کرد"[۱].

آن‌گاه که از گذشته خویش رهایی پیدا کنیم، اندیشه‌های همنوعان و گرایش‌های ذهنی خود ما، قادر به‌اسیر نگهداشتن ما نخواهند بود و به‌آزادی در افکار و رفتار خود دسترسی پیدا می‌کنیم. دون‌خوان سه شیوه عملی و فن را نیز برای پیروزی در نفی گذشته شخصی ارایه می‌کند:

الف) فراموش کردن و رهایی از اهمیت شخصی: در تمثیل و تشبیهی نازیبا این پیشنهاد چنین توصیف شده است: "تا هنگامی که فکر می‌کنی مهم‌ترین چیز عالم هستی، قادر به‌شناخت دنیای اطرافت نیستی، مثل اسبی با چشم بند خواهی بود. در کل هستی تفاوتی بین تو و یک سرگین غلطان نیست"[۲].

ب) پذیرش مسئولیت رفتار و کردار: در این صورت، قدرت عمل در وجود ما خواهد جوشید و نیازی به‌توسّل و تمسک به‌گذشته خویش و همنوعان نخواهیم داشت.

ج) مشورت با مرگ: این پیشنهاد و توصیه از شگفتی‌های این عرفان به‌شمار می‌آید، دون‌خوان ما را فرامی خواند تا با استقبال از اندیشه و انتظار مرگ، نیروی تازه‌ای بیابیم و در نتیجه از رویدادهای کوچک به‌خشم نیاییم، خود را ضابطه‌مند ساخته، در زندگی انضباط داشته باشیم و با توجه دقیق و عمیق به‌مسائل اساسی از شبه مسأله‌ها و نامسأله‌ها رهایی یافته و دوری جوییم[۳].

**استفاده از گیاهان روانگردان**

در عرفان سرخپوستی استفاده از این گیاهان، با هدف پدیدآوردن گونه‌ای آمادگی شخصی برای طریقت معرفت انجام می‌گیرد. تردیدی در این‌که برخی گیاهان دارای

---

۱. کاستاندا و آموزش‌های دون‌خوان/۷۸، چرخ زمان/۸۱، به‌نقل از سفر به‌دیگرسو.

۲. سفر به‌دیگرسو/۳۰۰.

۳. همان/۴۰-۳۱.

اثرات ویژه روانی هستند، وجود ندارد. قبایل سرخپوست از دیرباز، به‌این اثرگذاری‌ها آگاه بوده و از آن‌ها برای سرخوشی، مداوا، افسونگری و به‌دست آوردن حالت خلسه استفاده می‌کردند این پدیده حتّی پس از گسترش و نفوذ مسیحیت در آن دیار،نیز با اجرای مناسک خوردن «پیوت» تداوم یافت[۱].

از نظر استیس، حالت عرفانی را می‌توان با مواد مخدری مانند مسکالین و اسید لیسرژیک (Lyserjic Acid) و... به‌وجود آورد. اگرچه وی یادآوری می‌کند که مسکالین، آن حال را در سالک پدیدار نساخته، بلکه بازدارنده‌های روانی را برداشته که پیش از آن، او را از دیدن چیزها، آن‌گونه که در واقع هستند، باز می‌داشته‌اند[۲].

همچنین آزمایش‌ها نشان می‌دهند که ماده شیمیایی مسکالین که از گیاه (پیوت) گرفته شده است، حالتی همراه با پندارهای شدیدی از رنگ‌ها و فرم‌ها پدید می‌آورد. ازنظر دون‌خوان، کار پیوت آن است که ما را با یک نیروی یاور، پیوند داده و این نیرو نقش آموزگار را ایفا می‌کند و ما را به‌حوزه ناوال می‌برد. چهار گیاه قدرت زا و روانگردان عبارتند از قارچ (دودک) پیوت، تاتوره (علف جمیسون) و بذر ذرت. بنابه اعتقاد عارف سرخپوست، قارچ و پیوت، بیشتر برای به‌دست آوردن (معرفت) و (رؤیت) استفاده می‌شود، درحالی‌که تاتوره و بذر ذرت، برای به‌دست آوردن قدرت است، قدرتی که دون‌خوان آن را همزاد نامیده است تاتوره نیز از گیاهان عجیب مورد استفادهٔ کاستاندا به‌شمار می‌رود.

دون‌خوان، پس از دگرگونی‌هایی که در این گیاه پدید می‌آورد، آن را به‌کاستاندا می‌خوراند. به‌کاستاندا حالت شگفتی دست می‌داد، ماهیچه‌هایش از نیرو متورم می‌شد، مشتهایش به‌خارش می‌افتاد و پاشنه‌های پاهایش میل به‌دنبال کردن کسی پیدا می‌کرد. دون‌خوان مدعی است در جوانی با خوردن تاتوره توانسته است مردی را با یک ضربت آهسته بازو بکشد. همچنین گاومیشی را که بیست مرد از عهده آن برنمی‌آمدند به‌زمین

---

۱. انسان و سمبول‌هایش، کارل گوستاویونگ، ابوطالب صارمی، ص ۱۷.

۲. عرفان و فلسفه، استیس، بهاءالدّین خرمشاهی، سروش، تهران، ۱۳۶۱ ه‌ش، ص ۱۹، ٦٥.

بکوبد. یک‌بار توانسته است چنان بپرد که از برگ‌های بلندترین درخت فراتر رود. امّا به‌روشنی می‌گوید:

"او و دیگر سرخپوستان، کم کم علاقه خود را به‌پیوت از دست داده‌اند، زیرا در پی قدرت نیستند. آنان اکنون به‌معرفت و رؤیت بها می‌دهند"[۱].

منتقدان آثار کاستاندا اعتقاد دارند که در عرفان سرخپوستی، از داروهای توهّم زا مانند مسکالین یا پیوت پس از تعلیم مقدّمات لازم برای شکستن قالب معمولی جهان استفاده می‌شود. اثر اوّلیه آن، «نیرو یا الهه» توهّم زا است و آثار ثانوی این تجربه، عبارت از یک خستگی عمومی، تأثیر مالیخولیایی، رویاها و کابوس‌های آزار دهنده است[۲].

عمده‌ترین هدف استفاده از این دارو این است که شخص با دیدن توهّمات و صورت‌های وهمی در چهره عادّی جهان تردید کرده، بتواند از آن بگذرد تا به‌نیروی جهانی متّصل شود.

بنابر عقیدهٔ کاستاندا، جنگجو یا سالک می‌تواند علاوه بر پیوستن به‌روح جهانی یا نیروهای طبیعت و سرشار ساختن اراده خود از آن، از این اتّحاد هم بالاتر رفته و به‌وحدت برسد؛ یعنی دیگر خودی در میان نباشد و اثری از خود نداشته باشد و تنها روح جهانی را بنمایاند. در حالت اتّحاد، جنگجو با ترک همه چیز و بی‌اهمیّت یافتن همه چیز، اراده خود را در قدرت طبیعت فانی می‌بیند؛ ولی در حالت وحدت، فقط آن روح را می‌بیند؛ چه در خود و چه در همه‌جا و این اوج اقتدار است که اگر ظرفیت به‌قدر کفایت نباشد، مرگ عارف را در پی خواهد داشت. کاستاندا در کتاب *حقیقتی دیگر* چنین می‌گوید:

"انسان می‌تواند دیدن را فراگیرد. با فراگرفتن دیدن دیگر نیازی به‌این ندارد که مانند جنگاور زندگی کند یا جادوگر باشد. با فراگرفتن دیدن، انسان هیچ و همه

---

۱. تعلیمات دون‌خوان، ص۷۳.

۲. برای توضیح بیشتر ر.ک: مقالهٔ ارزشمند "درنگی در معنویت‌گرایی عصر جدید"، حمید رضا مظاهری سیف، مندرج در: http://bashgah.net/pages-1849.html

چیز می‌شود. شاید بتوان گفت که محو می‌شود؛ درحالی‌که بجا است. اعتقاد من این است زمانی که انسان می‌تواند هرچه آرزو می‌کند باشد یا هرچه آرزو می‌کند به‌دست آورد؛ امّا چنین انسانی هیچ‌آرزو نمی‌کند"[۱].

چنین کسی دریافته که حقیقتش و حقیقت همه چیز همان روح جهانی است؛ پس غیر از آن به‌راستی چیزی نیست. در این حال او روح جهان شده و از قدرت آن کاملاً برخوردار است و خود او است. پس هرچه بخواهد می‌تواند انجام دهد؛ ولی چون حقیقت همه چیز، روح جهانی و نیروی طبیعت است، پس دیگر چیزی نخواهد و آرزویی ندارد. در این حالت وحدت، عارف مقتدرانه‌ترین و عارفانه‌ترین زندگی و مرگ را خواهد داشت.

دون‌خوان از زبان کاستاندا، برای سلوک قایل به‌مراتبی است که اوج آن، مقام «مرد شناخت» و پایین‌ترین مرتبهٔ آن «جادوگر»؛ یعنی کسی که دنیا را متوقّف کرده و نیروهای جهان را به‌کار گرفته و به‌کمک آن‌ها طیّ طریق می‌کند، معرفی شده است.

"یک جنگجو شکارچی بی‌نقصی است که به‌شکار قدرت می‌رود. اگر در این شکار موفق شود، مرد شناخت [اهل معرفت] می‌شود"[۲].

به‌عقیده کاستاندا، جادوگر یک شکارچی ناقص است که اقتدار اشیا را دزدیده، برای تصویرسازی از آن‌ها استفاده می‌جوید. پاسخ دون‌خوان به‌کاستاندا دربارهٔ ماهیّت و حقیقت این نیروها چنین است:

"فقط می‌توانم آن‌ها را نیرو یا روح یا هوا یا باد یا چیزی از این قبیل بنامم"[۳].

پس از مقام جادوگری، سالک به‌مرتبهٔ شکارچی می‌رسد و انسان شکارچی باید:

"آزاد، جاری و غیرقابل پیش‌بینی باشد و به‌چیزی عادت نداشته باشد"[۴].

---

۱. کاستاندا، کارلوس: حقیقتی دیگر، ترجمه ابراهیم مکلّا، نشر آگاه، ۱۳۷۱ ﻫ ش، ص ۱۷۱.

۲. همان، ص ۱۳۹.

۳. همان، ص ۱۱٤.

۴. همان، ص ۹۹.

سالک پس از عبور از مرتبهٔ شکارچی و کسب آمادگی جهت ادراک بصیرت ـ که راه صحیح دستیابی به‌اقتدار و تسلّط بر نیروهای طبیعی است ـ به‌مقام «جنگجو» می‌رسد، مرتبه‌ای که به‌قول دون‌خوان باید:

"هم مواظب خودت باشی و هم خودت را رها کنی. این آن چیزی است که من رفتار جنگجو می‌نامم"[۱].

جنگجو در این شرایط، شیوهٔ کسب بصیرت و اقتدار را آموخته است. دون‌خوان انرژی جهانی و نیروی طبیعت را به‌عنوان راه تلقّی نموده و بر آن است که:

"آن‌گاه که جنگاور با راه یکی شد، از آن آرامش و نشاط می‌گیرد"[۲].

نکتهٔ مهمّ این است که سخنان و ادعاهای کاستاندا، هیچ‌گونه پشتوانهٔ معرفتی و استدلالی نداشته، صرفاً شکل اعلامی دارند. به‌علاوه وی هیچ‌مدرک و سندی در تأیید سخنان و ادّعاهای خود به‌دست نمی‌دهد و همین نکته باعث سلب اطمینان مخاطبان از درستی گزارش‌های وی از دون‌خوان و دیگر ساحران می‌شود. در خیلی از موارد، مدّعیات ارائه شده توسّط کاستاندا، در ذهن انسان غریب و گاه محال می‌آید. یادآوری می‌شود که این ادّعاها از مایه‌ها و مفاهیم عرفانی تهی نیست. اگرچه به‌دلیل مشابهت‌ها و همانندی‌های آن با دیگر مدرسه‌های عرفانی، احتمال اخذ و اقتباس کاستاندا از دیگر عرفان‌ها منتفی نیست و بعید نیست که وی این مفاهیم عمیق را با حکایت‌های اقوام و قبایل سرخپوست و خیال‌انگیزی‌ها و پندارهای خود درآمیخته باشد، به‌عنوان مثال مفاهیمی مثل توجّه به‌حقیقتی دیگر و ساحَتی برتر، کوشش برای (رؤیت) و معرفت شهودی و برتری راه دل بر عقل، شرایط سلوک و نیاز سالک به‌مرشد و... شباهت بسیار زیادی به‌تعالیم عرفان اسلامی دارد.

**فنا در عرفان اسلامی**

دو مفهوم فنا و بقا از مسایل بسیار مهمّ صوفیه و در واقع آخرین مرحله‌ای است که صوفی باید به‌آن‌جا برسد. همهٔ کوشش صوفیان در طی مجاهدات مستمرشان، مصروف

---

۱. کاستاندا، کارلوس: *حقیقتی دیگر*، ترجمه ابراهیم مکلّا، نشر آگاه، ۱۳۷۱ هـ ش، ص ۱۵۳.

۲. همان، ص ۱۵۳.

رسیدن به‌این وادی می‌شود. رسیدن به‌این مرحلهٔ مبتنی بر ترک تعلّقات است. وقتی اسباب مضمحل شود و رسوم باطل گردد و صفات الهی به‌جای صفات بنده بنشیند، در این هنگام است که سالک از کلیهٔ اوصاف بشری و تعلّقات امکانی رها شده و صفات الهی در او تجلّی می‌یابد. در این مرحله است که کسانی همچون منصور حلّاج دم از «اناالحق» زده و در عین توحید، فنا گشته‌اند.

علم فنا و بقا در اصطلاح صوفیان عبارت است از آن که سالک بعد از فنای از خود، باقی به‌حقّ شود. عارفان اسلامی در این باره نکات بسیار ارجمندی را مطرح نموده‌اند و تفاوت فنا و بقا را باز نموده‌اند[1] با گذر سالک از «فنای از افعال، فنای از صفات وفنای از ذات» به‌مثابه مراحل فنا[2] (که عزالدّین کاشانی این سه مرتبه را مرتبه واحدی تلقّی کرده و آن را فنای متحقّق به‌حق می‌نامد) وی به‌مرحلهٔ عالی فنا می‌رسد. مؤلّف کتاب *کشف‌المحجوب*، هجویری، معتقد است که فنا و به‌قادر زبان علم به‌معنی خاص خود و در زبان حال به‌معنی دیگر به‌کار می‌رود. وی بقا را بر سه قسم می‌داند:

"پس بقا بر زبان علم و مقتضای لغت‌بر سه گونه باشد: یکی بقایی که طرف اول وی اندر فناست و طرف آخر اندر بقا، چون این جهان که ابتدا نبود و در انتها نباشد، و اندر وقت هست. و دیگر بقایی که هرگز نبوده و بوده گشت، و هرگز

---

۱. در «شرح تعرّف» آمده است که: «لفظ فنا و بقا دو لفظاند میان این طایفه که گویند: فلان، فانی شده است یا فانی است و گویند: «فلان باقی شده است، یا باقی است. و معنی فنا و بقا، نه آن خواهند که اهل لغت‌خواهند؛ از بهر آن که، باقی به‌نزدیک اهل لغت، آن است که به‌وقت ثانی «بقا» یابد و آن بر دوگونه است: بقای الی مدت. چون بقای دنیا و اهل او خواهند. و بقای لاالی مدّت، چون بقای آخرت و اهل او، و بقای حق و بقای صفات او خواهند. باز نزدیک این طایفه، فنا و بقا را معنیی دیگر است. و از بقا، بقای ذات آن چیز نخواهند لکن بقای صفات او خواهند. و از فنا، فنای آن چیز نخواهند، لکن فنای صفات او خواهند و نیز نزدیک این طایفه، آن باشد که خطها از او فانی گردد و او را در چیزی حظّ نماند و تمییز از او ساقط گردد و آن بقا که از پس این فنا آید، آن باشد که چون بنده فانی گشت از آنچه اوراست، باقی گردد بهآنچه حقّ راست. «بقا» مقام پیغمبران است، که حقّ، ایشان را سکینه در پوشانیده است، تا هر بلا که به‌ایشان رسد، ایشان را بازندارد از فرایض و از فضایل و این فضل خداست، آن را دهد که خواهد...».

برای تفصیل این موضوع ر.ک: *شرح تعرف لمذهب التصوّف*، مستملی بخاری، تصحیح محمّد روشن، انتشارات اساطیر، چاپ ۱۳٦۳ ه ش، ربع چهارم، ص ۷٤–۱٥٦۹.

۲. این سه مرحله را محو، طمس و محق نیز نامیده‌اند.

فانی نشد، و آن بهشت است و دوزخ و آن جهان و اهل آن. دیگر بقایی که هرگز نبود که نبود و هرگز نباشد که نباشد، و آن بقای حق است و صفات وی ـ جل جلاله ـ وی با صفاتش قدیم است و مراد از بقای وی، دوام وجود وی است. پس علم بقا آن بود که بدانی که عقبی باقی است"[1].

هجویری با تعصب و قاطعیت هرچه تمام‌تر، تنها روایت و تلقّی درست از فنا و بقا را همین تعبیر دانسته و به‌مخاطبان خود یادآور می‌شود که:

"قاعده علم فنا و بقا بر اخلاص وحدانیت است؛ یعنی چون بنده به‌وحدانیت‌حق مقر آید، خود را مغلوب و مقهور حکم حق بیند، و مغلوب اندر غلبه غالب، فانی بود. و چون فنای وی، بر وی درست گردد و به‌عجز خود اقرار کند و جز بندگی او چاره‌ای نبیند، و هر که فنا و بقا را جز این عبارتی کند، یعنی عبارتی که فنا را فنای عین داند و بقا را بقای عین، زندقه باشد"[2].

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های فنا در عرفان اسلامی با گونه‌های مشابه آن در سایر عرفان‌ها این است که در عرفان اسلامی، **فنا نابودی مطلق نیست**؛ یعنی در سخن هیچ‌یک از عارفان دیده نمی‌شود که فنا را نابودی و از بین رفتن سالک به‌طور کلّی تصوّریر کرده باشد، بلکه برعکس تصریحات و قراین بسیاری را می‌توان یافت که حکایت از «وجود خاصّ» سالک حتّی در فنای ذاتی دارد. مسئله بقا از جمله قرائن و شواهد قوی بر این مدّعا است که همواره درکنار فنا می‌توان آن را مشاهده کرد. هیچ‌فنایی نیست الا این که بقایی در پی دارد. در یافت بدیهی و ابتدایی ما از سخنان عارفان نیز این نکته را می‌رساند که مقصود آن‌ها از بقا در این‌جا جایگزین آن چیزی است که در فنا از دست می‌رود. در این سخن ابن‌عربی می‌توانیم رابطه فنا و بقا را به‌خوبی فهم کنیم:

"در طریق سیر و سلوک جز فانی باقی نمی‌ماند و به‌جز باقی فانی نمی‌شود و چیزی به‌فنا موصوف نمی‌شود، مگر در حال بقا و چیزی به‌بقا موصوف

---

۱. *کشف‌المحجوب*؛ هجویری غزنوی، تصحیح ژوکوفسکی، انتشارات طهوری، چاپ ۱۳۵۸ هـ ش، ص ٦–۳۱۱.
۲. همان، ص ۳۱۶.

نمی‌شود، مگر در حال فنا، پس در نسبت بقاء، حق مشاهده می‌شود و در نسبت فنا، خلق"[۱].

تفاوت اصلی تعالیم عارفان مسلمان با بودایی‌ها در مبحث فنا این است که این‌جا است که مقام «بقای بعد از فنا» به‌مثابه یکی از نقاط قوت و ممتاز عرفان اسلامی، در عرفان ذن بودیستی دیده نمی‌شود و بارها عارفان مسلمان بر این نکته تأکید کرده‌اند که مقام فنا، قلهٔ اوج کمال سالک نیست؛ بلکه سالک باید از فنا هم فانی شود. دو شاهد نیرومند بر فنای فنا، مرگِ ملک‌الموت و نیز مرگِ اصل موت در مواقف قیامت کبرٰی است؛ زیرا معنای مردن مَلَک‌الموت و نیز مردن اَصل مرگ به‌معنای زوال و فنای اصل تغییر و تحوّل است که چون نفی در نفی است، مساوی اثبات می‌شود؛ پس مرگِ مرگ و مردن فرشتهٔ مرگ به‌معنای تحقق ثبات و بقا و ابدیت منزه از زوال خواهد بود، نه به‌معنای فنای همه چیز؛ زیرا در این فرض، اصل فنا رخت بربسته، نه آن که فراگیر شده باشد. در آن مرحله که اشیا یا اشخاص دیگر می‌مردند، برای این بود که اصل مردن زنده بود. اکنون که اصل مرگ مرده است، همگان برای همیشه زنده خواهند بود. در عرفان اسلامی، مقام فنا، قلّهٔ اوج کمال سالک نیست؛ بلکه سالک باید از فنا هم فانی شود. مرگِ ملک‌الموت و نیز مرگِ اصل موت که در مواقف قیامت کبرٰی مطرح است، دو شاهد نیرومند بر فنای فنا است؛ زیرا معنای مردن ملک‌الموت و نیز مردن اصل مرگ به‌معنای زوال و فنای اصل تغییر و تحوّل است که چون نفی در نفی است، مساوی اثبات می‌شود؛ پس مرگِ مرگ و مردن فرشتهٔ مرگ به‌معنای تحقق ثبات و بقا و ابدیت منزه از زوال خواهد بود، نه به‌معنای فنای همه چیز؛ زیرا در این فرض، اصل فنا رخت بربسته، نه آن که فراگیر شده باشد. در آن مرحله که اشیا یا اشخاص دیگر می‌مردند، برای این بود که اصل مردن زنده بود. اکنون که اصل مرگ مرده است، همگان برای همیشه زنده خواهند بود. امّا در ذن بودیسم، در فرقهٔ هینه‌یانه کسی که به‌مقام نیروانا

---

۱. *الفتوحات‌المکیّه*، ج ۲، ص۵۱۵. همچنین ابن عربی در *فصوص‌الحکم*، فنا و بقا را به‌تکرار تجلّی خداوند ربط می‌دهد که در هر آن، خداوند در عالم متجلی شده تجلّی او فنا و بقایی را در پی دارد (ر.ک: *شرح قیصری بر فصوص‌الحکم*، ص ۷۹۵.

(فنا) برسد، «ارهت» نام می‌گیرد مقامی که حصول به‌آن فقط برای راهبان ممکن بوده و مردم عادی، امکان رسیدن به‌آن را ندارند. در فرقهٔ مهایانه، آرمان «بودهستیوه» مطرح است و آن واصلی است که به‌مقام نیروانا (فنا) رسیده؛ اما فقط به‌فکر نجات خود نیست؛ بلکه برای رهایی همهٔ موجودات می‌کوشد.

**مولانا** با استفاده از بیان تمثیلی و با شواهدی ملموس، دو مفهوم پیچیده فنا و بقا را تبیین می‌کند در نگاه مولانا، آدمی در سراسر زندگی خود، پیوسته گرفتار فنا و بقاست. و هر نفس با مرگ و رجعت دست‌به‌گریبان است. زمان عمر و حیات آدمی که در ظاهر مستمر می‌نماید، در حقیقت از لحظه‌هایی تشکیل شده است که تا آنی، فنا نگردد، آن لحظه دیگر حادث نمی‌شود. و این تغییر و تبدل و نو و کهنه شدن، و فنا و بقا، در تمام عالم هستی جاری و ساری است.

صورت از بی‌صورتی آمد برون — باز شد کانا الیه راجعون
پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است — مصطفٰی فرمود دنیا ساعتی است
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما — بی‌خبر از نوشدن اندر بقا
عمر همچون جوی نونو می‌رسد — مستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمدست — چون شررکش تیز جنبانی به‌دست
این درازی مدّت از تیزی صنع — می‌نماید سرعت‌انگیزی صنع[1]

نوع نگرش مولانا به‌مرگ نیز بسیار عجیب و دل‌انگیز است همه از مرگ می‌ترسند، او مرگ را می‌ستاید:

مرگ اگر مرد است آید پیش من — تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ
من از او جانی برم بی‌رنگ و بو — او ز من دلقی ستاند رنگ رنگ

در این نگاه مرگ، شکلی دیگر از زندگی و بلکه رسیدن به‌زندگی جاودانهٔ روحانی است به‌خصوص که مرگ، مرگی عاشقانه و در ادامهٔ یک عمر بندگی و ربودگی و دلبردگی باشد:

عاشقان را هر زمانی مردنی است — مردن عشاق خود یک نوع نیست
او دو صد جان دارد از جان هدٰی — و آن دو صد را می‌کند هردم فدٰی

---

۱. مثنوی معنوی؛ مولانا جلال‌الدّین، تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات مولیٰ، چاپ ۱۳٦۸ هـ ش، دفتر اوّل.

هریکـــی جـــان را ســـتاند ده بهـــا　　از نیـــب خـــوان عـــشرة أمثالهـــا
گر بریـزد خـون مـن آن دوسـت رو　　پـای کوبـان جـان برافـشانم بـر او
آزمودم مرگ مـن در زنـدگی اسـت　　چون رهم زین زندگی پایندگی است
اقتلـــونی اقتلـــونی یـــا ثقـــات　　ان فـــی قتلـــی حیاتـــا فـــی حیـــات

در بین فیلسوفان غربی، نیچه درباب مرگ معتقد بود که:

"همه مرگ را سترگ می‌انگارند. امّا هنوز مرگ را جشن نگرفته‌اند. آدمیان هنوز نیاموخته‌اند که زیباترین جشن‌ها را مقدس شمارند"[۱].

مولانا نیز چنین نگرشی داشته، مرگ را عین عروسی می‌شمارد و به‌صراحت می‌گوید که مرگ من، عروسی من با معشوق جاودانه است و وصیت می‌کند که در مرگش عزا نگیرند بلکه به‌شادی و رقص و نواختن دف و رباب و نی بپردازند. کما اینکه هرسال در قونیه و در آرامگاه او چنین کرده، شب مرگ مولانا را «شب عروس» می‌نامند.

مولانا برخلاف آموزه‌های عارفان و مدرسه‌های عرفانی دیگر، دست در دامن عشق می‌آویزد و از رنج‌های جهان رهایی می‌یابد.وی محبوس غم نبود، بلکه، غم اگر گرد او می‌گشت او را گردن می‌زد.

باده غمگیـنان خورنـد و ما ز می‌خوشـدل‌تریم
رو به‌محبوسـان غـم‌ده ساقـیا افیـون خویـش
خون ما بر غم حـرام و خون غم بر مـا حـلال
هر غمی کوگرد ما گردد شود در خون خویش[۲]

انسانی که هیچ‌گاه ترسان و خائف نبود و این همه دلیری ر ا از دولت عشق داشت:

مرده بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم　　دولت عشق آمد و من دولت پاینده شـدم
دیده سیر است مرا، جان دلیـر اسـت مـرا　　زَهره شیر است مرا، زُهـره تابنـده شـدم[۳]

*

---

۱. برای مطالعهٔ تفصیلی نظرات نیچه دربارهٔ مرگ ر.ک: نیچه، فردریش: چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری. آگه. تهران، ۱۳۷۷ هـ ش.

۲. *دیوان کبیر*، غزل ۱۲۴۷.

۳. گزیدهٔ *غزلیات* شمس، غزل ۲۱۰.

ترس مویی نیست اندر پیش عشق — جمله قربانند اندر کیش عشق
عشق وصف ایزد است اما که خوف — وصف بنده مبتلای فرج و جوف
زاهد با ترس می‌پرّد به‌پا — عاشقان پرّان‌تر از برق و هوا
کی رسند این خائفان درگرد عشق — کاسمان را فرش سازد درد عشق[1]
در ره معشوق ما ترسندگان را کار نیست — جمله شاهانند آن‌جا، بندگان را بار نیست[2]

مولانا غرق عشقی بود که عشق‌های اوّلین و آخرین در آن غرقه بود، وادی طلب را درنوردیده و به‌وصال معشوق محتشم خود رسیده بود. صفحهٔ دل او طوماری بود به‌درازای ابد که نقش «تو مرو» در آن تکرار شده بود:

گر رود دیده و عقل و خرد و جان، تو مرو — که مرا دیدن تو بهتر از ایشان، تو مرو
هست طومار دل من به‌درازای ابد — بر نوشته ز سرش تا سوی پایان تو مرو[3]

آیا در این آخرین غزل مولانا نمی‌توان به‌وضوح بوی‌خوش وصال معشوق را استشمام کرد؟

شمس و قمرم آمد، سمع و بصرم آمد — وان سیمبرم آمد، وان کان زرم آمد
مستی سرم آمد، نور نظرم آمد — چیز دگر ار خواهی، چیز دگرم آمد
آن راهزنم آمد، توبه شکنم آمد — وان یوسف سیمین بر، ناگه به‌برم آمد...
از مرگ چرا ترسم کو آب حیات آمد — وز طعنه چرا ترسم چون او سپرم آمد
از حد چو بشد دردم، در عشق سفر کردم — یا رب، چه سعادتها که زین سفرم آمد
وقت است که می‌نوشم تا برق زند هوشم — وقت است که بر پرّم چون بال و پرم آمد
بیتی دو بماند امّا، بردند مرا جانا — جایی‌که جهان آن‌جا، بس مختصرم آمد[4]

از یاد نبریم که در باب منشأ رنج، بین دیدگاه بودا و مولانا شباهت‌های فراوانی دیده می‌شود. مولانا نیز مصدر و سرچشمه همهٔ رنج‌ها و خوشی‌های آدمی را به‌درون وی ارجاع داده، بر این باور است که منبع جمیع خوشی‌ها و اندوه‌ها، دل و ضمیر انسان است و در واقع آنچه ما به‌نام رنج یا شادمانی می‌شناسیم، سایهٔ ضمیر ماست که بر اشیاء

---

۱. مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۷–۲۱۸٦ و ٥–۲۱۹٤.
۲. *دیوان کبیر*، غزل ۳۹۶.
۳. *گزیدهٔ غزلیات شمس*، غزل ۳٦۰.
۴. همان، غزل ۱۱۲.

و امور خارجی افکنده شده است. مولانا یادآوری می‌کند که آدمی به‌دلیل عدم فهم و نادانی خود، «ابزار خوشی را با سرچشمه خوشی درهم می‌آمیزد و در نتیجه ابزار خوشی را منشأ خوشی می‌پندارد». وی برای توضیح و تبیین این نکته به‌داستان شخصی گرسنه استناد می‌کند که ساده‌ترین غذا، بیشترین لذّت را برای او به‌همراه می‌آورد و چون سیر شد، رنگین‌ترین غذاها درنظر او هیچ‌لذّتی نمی‌آفریند و ای بسا نفرت‌انگیز هم جلوه کند[1].

---

۱. راه لـذّت از درون دان، نـه از بـرون — ابلهی دان جُستن قـصر و حُـصون
آن یکی در کُنجِ مسجد، مست و شاد — و آن دگر در باغ، تُـرش و بـی‌مُـراد
قصر چیزی نیست، ویران کُن بَـدَن — گنج در ویرانـی اسـت ای میـرِ مـن
این نمـی‌بینـی کـه در بـزم شـراب — مست آن‌گه شود، کـو شـد خـراب؟
مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، امیرکبیر، چاپ اوّل ۱۳۶۳ ه ش، دفتر ششم، ابیات ۲۳–۳۴۲۰.
لطـفِ شـیر و انگبـین، عکـس دل اسـت — هر خوشی را آن، خوش از دل حاصل است
همان، دفتر سوم، بیت ۲۲۶۵.
شـاهراهِ بـاغ جـان‌هـا شـرعِ اوسـت — باغ و بستان‌های عالم، فـرع اوسـت
اصل و سرچشمهٔ خوشی آن است آن — زود تجـری تحتهـا الانهـار خـوان
همان، دفتر دوم، ابیات ۴–۲۴۵۳.
تو خوش و خوبی و کان هر خوشی — تـو چـرا خـود، منّـت بـاده کـشی
همان، دفتر پنجم، بیت ۲۵۷۳.

# تأثیرات اقبال از مولانا در مثنوی *اسرار خودی*[♦]

محمّد اکرام شاه اکرام[*]

مثنوی *اسرار خودی* اوّلین مثنوی اقبال به‌زبان فارسی است که به‌سال ۱۹۱۵ میلادی منتشرگردید و باید آن را نتیجه کشمکش مادّیّت اروپا و تصوّف ایرانی دانست.

هنگامی‌که اقبال در سال ۱۹۰۸ میلادی پس از اتمام تحصیلات خود در رشتهٔ فلسفه از اروپا مراجعت نمود، در افکار او انقلاب و طغیان شدیدی رخ داده بود. او دیگر شاعر عادی و رسمی نبود، بلکه مانند مبلّغی با لحن پیامبرانه ملّت اسلام را خصوصاً و سایر ملل جهان را عموماً خطاب کرد و «خودی» را که روحیه نیرومند و فنا ناپذیر و هسته مرکزی شخصیّت بشری است، شرح داد و گفت که اصل نظام عالم همین جوهر «خودی» می‌باشد و رشد و نمو آن از کشمکش مداوم در زندگی است. حیات «خودی» به‌تسخیر جهان و مبارزه با مشکلات و سعی و کوشش و جدّ و جهد توجیه می‌گردد. به‌عقیدهٔ اقبال، کسی که از تلاطم اقیانوس حوادث دامن برمی‌چیند، بلافاصله به‌ساحل مرگ می‌رسد، به‌همین جهت اقبال پاره‌ای از متصوّفان و متفکّران را که طریق بی‌عملی و گوشه‌گیری و فرار از کشاکش زندگی و عزلت و انزوا را انتخاب نمودند و در خلوتگاه آرام «وحدت وجود» پناه بردند، به‌باد انتقاد می‌گیرد و بر افلاطون نیز که تصوّف و ادبیّات اسلامی از افکار او شدیداً متأثّر است، حمله می‌کند. منظور اقبال از این مثنوی متجلّی ساختن روح حقیقی اسلام است چنان‌که در یکی از نامه‌های خود می‌نویسد:

---

♦ خلاصهٔ یک مقاله.

* استاد دانشگاه پنجاب، لاهور (پاکستان).

"این مثنوی در عرض دو سال گفته شد، ولی نه به‌طور مداوم، بلکه بعد از ماه‌ها هر وقتی‌که فرصتی دست می‌داد و طبع آمادگی می‌داشت که بیشتر آن روزهای یکشنبه (یعنی روزهای تعطیل در هند و پاکستان) و بعضی از شب‌هایی است که بر سرودن آن مثنوی به‌خواب نمی‌رفتم... منظور من این است که در این مثنوی از چهرهٔ اسلام حقیقی پرده بردارم و آن را به‌نحوی که حضرت ختمی مرتبت صلوات الله علیه و آله معرفی کرده است بیان کنم. متصوّفین آن را حمله‌ای بر تصوّف پنداشته‌اند و این عقیده تا حدّی صحیح است. ان‌شاءالله در قسمت دوم آن نشان خواهم داد که تصوّف چیست و از کجا آمده است و تا چه اندازه‌ای از روش و سیر و سلوک صحابه پرورش می‌یابد".

به‌سال ۱۹۲۰ میلادی نکلسون استاد دانشگاه کمبریج، مثنوی *اسرار خودی* را به‌انگلیسی ترجمه کرد که بر آن نقدهای زیادی در اروپا و امریکا انتشار یافت. سپس شیخ عبدالرّحمٰن این مثنوی را به‌نام «ترجمان اسرار» و سیّد عبدالرّشید به‌نام «ترجمان خودی» به‌نظم اردو درآوردند و دکتر عبدالوهّاب عزام، دانشمند مصری آن را به‌نام اسرارالنفس و محمّد بخش به‌زبان سندی و بهرام کوتی به‌زبان اندونزی ترجمه و منتشر ساختند.

پروفسور برون در مجلّهٔ انجمن آسیایی سلطنتی (Royal Asiatic Society) به‌سال ۱۹۲۱ میلادی ترجمهٔ «اسرار خودی» به‌قلم نکلسون را مورد تجدید نظر قرار دارد و فارستو راجع به«اسرار خودی» نقد مفصّلی نگاشت و اقبال را هادی بزرگ ملّت دانست.

و امّا سبک این مثنوی چنان‌که خوانندگان شعر اقبال می‌دانند او در «اسرار خودی» فوق‌العاده تحت تأثیر روش مولوی قرارگرفته است. و علّت این‌که اقبال شعر فارسی را از مثنوی سرایی آغاز کرد و قسمت بزرگ آثار خود را به‌مثنوی اختصاص داد همانا علاقه شدید او به‌مولوی است که در اثر آن از اوایل تا اواخر تحت تأثیر او قرارگرفته و او را مرشد و راهنما خوانده و تمام پیشرفت‌های خود را در راه تصوّف و عرفان نتیجهٔ هدایت و ارشاد او دانسته است. اگرچه عدهٔ زیادی از شعرا و متفکّران مغرب زمین مانند نیچه، گوته، شکسپیر، تولستوی، هیگل، بیکن، برگسون، کانت، و غیر آنها و همچنین فیلسوفان و متصوّفان مشرق زمین مانند ابوعلی سینا، فارابی، فخرالدّین رازی،

سنایی، عطّار، عراقی، محمود شبستری، حافظ، سعدی، جامی، عرفی، نظیری نیشابوری و غالب دهلوی و امثال این‌ها نیز توجّه او را به‌خود جلب نموده‌اند. اقبال از نیچه ستایش می‌کند ولی فقط تا آن‌جایی که او از شجاعت و شهامت و قدرت و نیرو سخن می‌راند همچنین او از حافظ استقبال می‌نماید امّا تنها تا جایی که او اعجاز هنر شعر را ارائه می‌دهد. لکن مولوی را از آغاز تا پایان دوست دارد و در تمام مسائل حکمی و عرفانی صرفاً به‌او ارج می‌نهد. اقبال در همهٔ آثار فارسی و اردو و انگلیسی شخص خود را سراسر مدیون و مرهون مولوی قلمداد کرده و به‌استثنای مثنوی «گلشن راز جدید» که در جواب محمود شبستری سروده و در بحر هزج مسدس محذوف می‌باشد در سایر مثنوی‌های خود که عبارتند از «اسرار خودی» و «رموز بی‌خودی» و «بندگی‌نامه» و «جاویدنامه» و «مسافر» و «پس چه باید کرد ای اقوام شرق» بحر رمل مسدّس محذوف یعنی بحر مألوف مولوی را برگزیده است و در موارد لازم اشعار او را برای اثبات نظریه خود آورده است. اگرچه مثنوی‌های «جاویدنامه» و «مسافر» و «پس چه باید کرد ای اقوام شرق» و «بندگی‌نامه» از لحاظ موضوع با مثنوی معنوی مولوی ظاهراً فرق دارند ولی در سراسر این‌ها رشتهٔ فکر اقبال از مولوی قطع نمی‌گردد و در عمق این مثنوی‌های جدید فکر هیجان‌انگیز مولوی غلیان می‌کند. چیزی که اقبال را از مولوی تشخیص می‌دهد، تنها محیط و زمان است که به‌مقتضای آن اقبال شیوه بیان را گاه‌گاهی تغییر داده و دگرگون نموده وگرنه او همان جلال‌الدّین محمّد مولوی است که هفت صد سال پیش جهانیان را به‌عقاید حقّانی و حقایق صرف اسلامی فرا می‌خواند. چنانکه می‌گوید:

چو رومی در حرم دادم اذان من — از او آموختم اسرار جان من
به‌دورِ فتنهٔ عصر کهن او — به‌دور فتنهٔ عصر روان من

الطاف و اکرام بی‌پایان مولوی را در حق خود در «اسرار خودی» چنین بیان می‌کند:

باز بر خوانم ز فیض پیر روم — دفتر سر بسته اسرار علوم
جان او از شعله‌ها سرمایه‌دار — من فروغ یک نفس مثل شرار
شمع سوزان تاخت بر پروانه‌ام — باده شبخون ریخت بر پروانه‌ام
پیر رومی خاک را اکسیر کرد — از غبارم جلوه‌ها تعمیر کرد

مـوجم و در بحـر او منـزل کـنم　　تـا در تابنـده‌ای حاصـل کـنم
من که مستی‌هـا ز صـهبایش کـنم　　زنـدگانی از نفـس‌هـایش کـنم

همچنین تمام آثار اقبال از تمجید و تحلیل مولوی مشحون است که ما در فوق شمّه‌ای از آن‌ها را ثبت نمودیم. از این ابیاتی چند می‌توان تأثیر این عارف بزرگ جهانی را در فکر و اندیشهٔ اقبال حدس زد و حقیقت آن است که این تأثیر عمق مثنوی *مولوی* بود که اقبال را به‌سرودن شعر فارسی برانگیخت و در دل او شمع اشتیاقی را روشن کرد که در نتیجهٔ آن اقبال توانست گنجینهٔ اسرار گرانبهای خود را به‌سبک نوین و طبق نیازمندی‌های عصر جدید برای جهانیان تقدیم نماید. چنان‌که او مثنوی *اسرار خودی* را تقریباً از هر لحاظ به‌تقلید و پیروی مثنوی *مولوی* سروده و مانند راهنمای عالی‌مقام خود از الفاظ ساده و روان و ذکر تمثیل استقبال کرده است. چنان‌که یکی از دوستان او سیّد سلیمان ندوی بخشی از اشعار مثنوی *اسرار خودی* را ازنظر هنر مورد انتقاد قرار داد و اقبال در پاسخ گفت:

"دربارهٔ قوافی هرچه شما فرموده‌اید کاملاً درست است، ولی چون شاعری از این مثنوی مقصود نبود، بنابراین من در بعضی موارد عمداً تساهل به‌کاربرده‌ام علاوه بر این در مثنوی مولوی تقریباً در هر صفحه چنین امثال قوافی به‌چشم می‌خورد".

دربارهٔ فلسفه اجمالاً باید متذکّر گردید که به‌عقیده اقبال نظریهٔ «وحدت وجود» موجب سلب نیروی انسانی گردید و پدیده جهان را درنظر جهانیان چون سایه‌ای جلوه داد و هستی غیرخدا را سراسر موهوم قلمداد کرد. متفکّران یونانی که بعدها بیشتر متصوّفین ایرانی از سرچشمه افکار آنها سیراب گشتند از جهان خارجی که جهان مادی است به‌جهان فکری و معنوی توجّه نمودند و به‌جای این‌که هستی خود را از جسم احساس کنند از نفس احساس کردند و حتّی کار به‌جایی کشید که در اثبات وجود خود گفتند که چون ما تفکّر می‌کنیم بنابر این وجود داریم. این گروه دانشمند در کنجکاوی‌های فکری به‌این نتیجه رسیدند که حقیقت کبری عقل کل است و حقیقت بشر به‌تنهایی به‌مقداری است که او از عقل برخوردار می‌باشد وگرنه بشر از خود چیزی ندارد و نه چیزی از او سر می‌زند. این حکما سراسر جهان را بر عقل پایه‌گذاری نموده

و از عمل که نتیجهٔ عشق و آرزو می‌باشد روی گردانیدند و دل را به‌غیرمحسوسات چنان بستند که از عالم اسباب رشته هستی خود را گسستند. اقبال بر ضدّ تمام این‌گونه معتقداتی که بشر را وادار به‌استدلال نموده و نیروی عمل را از او سلب می‌نماید سخت ویران کرد و بنای هستی را براساس عمل وجد و جهد استوار ساخته و بر بالای آن با خط روشن نوشت:

زندگی جهد است و استحقاق نیست جز به‌علم النفس و جز آفـاق نیـست

اقبال فلسفه‌ای که وجود محسوسات را ثابت نموده و ارزش و اهمیّت آن را آشکار می‌سازد به‌نام «خودی» به‌جهانیان عرضه داشت. او از لفظ خودی معنی احساس شخصیّت و یا تعیین ذات گرفته و آن را در بیشتر قسمت‌های آثار خود به‌شیوه‌های گوناگون توضیح داده است. به‌نکلسون طی نامه‌ای چنین اظهار داشت:

"در بشر مرکز حیات «خودی» یا شخصیّت است که یک حالت کشمکش می‌باشد و زندگی خودی از دوام همین حالت است. اگر این حالت کشمکش ازبین برود اضمحلال جای آن را می‌گیرد و چون شخصیّت که مولود همین حالت کشمکش و اضطراب می‌باشد پرارزش‌ترین سرمایهٔ انسانی است بنابراین باید مراقبت نمود که هیچ‌گاه اضمحلال و سکون رخ ندهد. هر آن چیزی که در دوام این حالت کشمکش سهیم است در استقرار ما مددکار است. از این تصویر خودی معیار ارزش‌ها به‌وجود می‌آید و مسئلهٔ خیر و شر نیز حلّ می‌گردد. هر آن چیزی که خودی را محکم و استوار می‌سازد خیر است و هر آن چیزی که خودی را ضعیف می‌نماید شر است. هنر و مذهب و اخلاق همهٔ این‌ها را باید در معیار خودی امتحان کرد".

با توجّه به‌سوابق ملاحظه می‌شود که هستهٔ مرکزی شخصیّت خودی است و این یک جوهر نیرومند و سرکشی است که در هرچیز وجود دارد و اهمیّت و ارزش هرچیزی در جهان بستگی به‌ارزش و اهمیّت خودی او دارد. به‌اندازه‌ای که کسی هستی خود را محکم و استوار می‌سازد به‌همان اندازه از ارزش زندگی بهره‌ور می‌گردد و در شرح این بیان اقبال می‌گوید:

چون زمین بر هستی خود محکم است مـاه پابنـد طـواف پـی هـم اسـت

هستی مهر از زمین محکم‌تر است　　پس زمین مسحور چشم خاور است
چون حیات عالم از زور خودی است　　پس به‌قدر استواری زندگی است

اقبال طی نطقی دربارهٔ صلابت و استحکام ذات اظهار داشت:

"موسولینی گفته است کسی‌که آهن دارد نان دارد و من گامی فراتر نهاده و می‌گویم کسی که آهن گردد همهٔ چیز دارد".

# دعا در مثنوی

کریم زمانی [*]

مولانا مناجات‌های شورانگیز و عمیقی در غزلیّات و مثنوی دارد که مقدار آن نسبت به‌حجم عظیم مثنوی زیاد نیست امّا بسیار شورانگیز است. به‌عقیدهٔ مولانا بهترین و زیباترین زندگی، زندگی عبادی است که ما در هیچ‌لحظه و آنی عبد بودن خود را فراموش نکنیم و دامن لطف خداوند را بگیریم و راه رسیدن به‌خالق را بدانیم تا از معبود دور نمانیم. مفهوم زندگی عبادی گسترده است، زندگی عبادی فقط اوراد و اذکار و یک سلسلهٔ تشریفات نیست کسی که دروغ می‌گوید، ریا و تظاهر می‌کند و نسبت به‌دردهای بیچارگان بی‌اعتنا است، زندگی عبادی ندارد. خاصیّت انسان فراموشی است. همین که نقش و نگار دژ هوش‌ربای جهان هستی را می‌بیند صاحب دژ را فراموش می‌کند. یکی از حکیمان باستان می‌گوید:

"انسان مانند نوزادی است که از همان بدو تولّد والدین خود را که پدر و مادری با فضیلت و از تبار بالا هستند گم می‌کند و چون اصل با فضیلت خود را فراموش می‌کند، سرگرم یک سلسلهٔ امور نازل و پست دنیوی می‌شود تا این‌که عارفی او را به‌اصل خانواده بازگرداند. بنابراین نقش و وظیفهٔ انبیا این بوده که انسان را متذکّر اصل و مبدأ خود کنند".

ابن عربی عارف بزرگ نیز در این باره می‌گوید:

"جهان هستی ذاتی متناقض دارد، هم مظهر حقّ می‌شود و هم حجاب حق. برای کسانی دنیا مظهر و آینهٔ حضرت حق است که خدا را در همین دنیا مشاهده کنند

---

* پژوهشگر و شارح مثنوی.

و بت خودبینی را بشکنند و از این بزرگ منشی و خودبینی خارج شوند، در این صورت جهان آینه‌ای می‌شود که در آن می‌توان حضرت حقّ و جمال حقّ را تماشا کرد. در غیر این صورت جهان حجابی است که انسان را مفتون خودبینی و بزرگ منشی خود می‌کند. همچنین در دعای عرفه، نگاه به‌دنیا و نوع اتّصال و ارتباط به‌اصل وجودی انسان در این است که اگر با دید انفصالی و گسسته به‌جهان نگاه کنیم، به‌ذات حضرت حق پی نمی‌بریم و به‌معرفت حقیقی نمی‌رسیم، ولی اگر با دید اتّصالی و پیوسته به‌دنیا نگاه کنیم جهان هستی ما را به‌حضرت حقّ پیوند می‌دهد. در بیانات مولانا آب مظهر حقّ و خاک مظهر خلق است و آب چون حیات‌بخش است، لطیف و جان بخش بوده و مرغابی نیز نماد عارف است که در دریا و بحر معرفت غوطه‌ور می‌شود. مرغ خاکی نیز نماد انسان‌هایی است که به‌این جهان ناسوتی و تخته بند عالم ظاهر گرفتار شدند، هرچند به‌ظاهر همهٔ انسان‌ها پرنده هستند، امّا بال‌های این پرندگان به‌گل و لای جهان هستی آغشته شده و به‌قدری سنگین است که توانایی پرواز ندارند و در اصل به‌زمین گرفتار شدند. انسان‌ها به‌این جهان ناسوتی آمدند و امانت‌هایی مانند علم، قدرت و امکانات از خداوند گرفتند ولی در این امانت رعایت وفاداری را نکردند و اصل خود را نیز فراموش کردند. از دید الهی و عرفانی، سبب سرگشتگی و حیرانی انسان‌ها در این است که امانت‌های خدا را حفظ نکردند، درحالی‌که به‌دلیل داشتن علم و قدرت، می‌توانند زندگی معنوی و قدسی داشته باشند. ولی در این امانت وفای عهد را به‌جا نیاوردند و در عین این‌که در رفاه غرق شدند از این کیفر در عذاب هستند که هیچ‌وقت احساس سعادت نمی‌کنند".

دعا بزرگترین عطیّه‌ای است که خدا به‌بشر تعلیم داده است و این دعا از صفت رحمانیّت و ربوبیّت خداوند سرچشمه می‌گیرد، زیرا بین خالق و مخلوق نسبت و سنخیّتی نیست. او خالق است و ما مخلوقیم او قادر است و ما ضعیف هستیم. بنابراین به‌هیچ‌وجه بنده نمی‌تواند به‌خدا تقرّب جوید، چراکه باید سنخیّت و مجانستی میان خالق و مخلوق باشد، امّا بین انسان و خداوند یک جدایی کلّی هست و هر صفتی که در او کمال است در ما نقص است پس ما از خداوند فاصله زیادی داریم. رحمانیّت و

ربوبیّت خداوند در این است که ریسمانی از آسمان به‌زمین به‌نام نیایش آویخته است که ما ریسمان دعا و نیایش را بگیریم و خود را از چاه ناسوتی بیرون آوریم. بنابراین بزرگترین عطیّه‌ای که خداوند به‌مخلوق عنایت کرده، راز و نیاز بشر با حضرت حق است. فیّاضی که چشمداشتی در ازای این کرم از بشر ندارد، نور افشانی می‌کند و فیض می‌بخشد. بزرگترین لطف خدا به‌بنده، تعلیم دادن دعا است که آن را از طریق ریسمان وحی به‌بندگان خود بخشیده است. موجودات هستی به‌انسان و فرشته محدود نمی‌شوند، بلکه حیوان، گیاه و جماد را نیز دربرمی‌گیرند. آنها با شاکلهٔ تکوینی خود نشان می‌دهند که خالقی هست و آن‌ها به‌تسبیح خداوند مشغول‌اند. مولانا در تمثیلات خود درختان و شاخسارانش را به‌بازوی انسان تشبیه می‌کند که برگ‌هایش مثل کف دست است. به‌خصوص درخت چنار که برگ‌هایش همانند پنجه‌های دست گشوده و رو به‌آسمان دراز شده است. در این تمثیل انسان به‌درخت تشبیه شده که این برگ‌های گشوده ما را به‌سوی پروردگار می‌کشاند. ازنظر مولانا که مستند به‌آیاتی است همهٔ موجودات در حال نیایش با حضرت احدیّت هستند ولی هر موجودی با زبانی خاص به‌ذکر می‌پردازد. شأن وجودی دعا قرب به‌حقّ است که ما ریسمان دعا را وصل کنیم و با خداوند صحبت کنیم در این صورت خود را بیشتر به‌او نزدیک می‌کنیم، البتّه این نزدیکی مکانی نیست و هر قدر که از صفات الهی در خود منعکس کنیم قرب ما بیشتر می‌شود بنابراین دعا، حجت تقرّب به‌خدا است و فقط آرایش زندگی نیست بلکه خود زندگی است. ما غرق در آلودگی‌های جهان ناسوتی هستیم و دعا لحظه‌هایی است که از اکسیژن حیات‌بخش الهی تنفّس می‌گیریم و اهمیّت نیایش در این است که خداوند سریع‌الاجابه است، همین که انسان‌ها حال دعا پیداکنند سرعت اجابت خدا را می‌رساند.

نکتهٔ دیگر این‌که دعا باید به‌زبانی گفته شود که آن زبان گناه نکرده باشد، ولی این محال است همهٔ عصیانگر، عاصی و یاغی نسبت به‌خداوند هستیم و مولانا به‌این صورت تفسیر می‌کند که اگر ما در حقّ دیگران دعا کنیم این دعایی می‌شود که ما با زبان بی‌گناه انجام دادیم چرا که از گناه زبان یکدیگر بی‌خبریم و اگر به‌صفا و پالایشی برسیم و کینه‌ها را به‌آب رحمت بشوییم و پاک کنیم و ازبن جان برای دیگران دعا کنیم در این صورت دعا به‌اجابت بسیار نزدیک‌تر است.

# تأثیرات مولانا در غرب و شرق

**آن‌ماری شیمل** *

در تاریخ ۱۷ دسامبر ۱۲۷۳ میلادی که مولانا در قونیه درگذشت، در مراسم تدفین وی نه تنها مسلمین بلکه مسیحیّان و یهودیان نیز شرکت نمودند و بر سر مزار مولانا سماع بزرگی به‌همراه همخوانی برگزار گردید. این حقیقت که وی نه تنها در میان هم‌کیشان مسلمان خود بلکه در میان مسیحیان و یهودیان قونیه محبوب بود و مقام والایی داشت، به‌معنای نقش آینده وی در گفت‌وگو میان ادیان تعبیر می‌گردد. همچنین براساس منابعی که در دست است روشن گردیده که مولانا با روحانیون یونانی که در آناتولی مرکزی از مدّت‌ها قبل فعالیّت می‌نمودند در ارتباط و رفت و آمد بوده است.

روابط مولانا با یونانی‌ها بسیار خوب بوده و احتمالاً بعضی از آوازهای محلّی و بومی یونان وی را برانگیخته و شاید به‌همین علّت وی نه تنها به‌زبان فارسی بلکه به‌زبان یونانی قرون وسطی قطعاتی را سروده است. همچنین وی زبان رایج آن زمان یعنی ترکی قرون وسطی را در اشعارش به‌کاربرده است. سرودن حدود ۲۰۰ غزل به‌زبان عربی نیز نمایانگر تسلّط وی به‌ادبیّات کلاسیک عرب می‌باشد.

چنین به‌نظر می‌رسد که در زمان حیات و نیز بلافاصله پس از مرگ مولانا، گستره فکری و دیدگاه وی در نواحی که دوستدار ادبیّات فارسی بوده و از آن استفاده می‌شده، اشاعه یافته بود.

این اشاعه در نواحی هندوستان بارزتر و آشکارتر از نواحی دیگر بود و من معتقدم که این امر که یک عارف هندی به‌نام علی کلکته‌ای به‌قونیه آمده و آن‌جا با پسر سالمند

---

* پژوهشگر آلمانی.

مولانا به‌نام سلطان ولد ملاقات نموده، حقیقت دارد. وی یک نسخه از مثنوی را با خویش به‌هند می‌برد. این امر را نمی‌توان ثابت کرد، ولی حقیقت این است که مثنوی‌های کوتاه بوعلی قلندر به‌سبک و روان مثنوی معنوی نوشته شده و در واقع دیدگاه و تفکّر ساده شده مولانا می‌تواند قلمداد شود. بدون شک طرز تفکّر موجود در مثنوی در زمان حیات سلطان ولد یعنی ۱۳۱۲ سال قبل در شبه جزیرهٔ هند شناخته شده بود. پس از آن شاهد تأثیرات دائم اشعار مولوی در شبه قارّهٔ هند می‌باشیم و این تأثیرات به‌قدری عظیم است که یک وقایع‌نگار هندو در قرن ۱۵ از بنگال گزارش می‌دهد که برهمن مقدّس هم مثنوی رومی را مطالعه می‌کند. باید توجّه نمود که در شمال سرزمین هند از سال ۱۲۰٦ زبان و ادبیّات فارسی زبان اداری آن منطقه به‌شمار می‌رفت. بنابراین اشاعه و گسترش تفکّر مولوی در شبه قارّهٔ هند کار سهلی بود و زمانی که مولوی در مثنوی خویش آواز نی را می‌آورد:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند　　از جدایی‌ها شکایت می‌کند

آنگاه بنگالی‌ها آن را انعکاسی یا مقایسه‌ای با فلوتی که کریشنا با اشتیاق می‌نوازد، می‌بینند.

فلوت به‌عنوان یک آلت موسیقی معنوی و عرفانی هردو در سنّت زنده است و استفاده می‌گردد. از سال ۱۵۰۰ م. به‌بعد مثنوی و قسمت‌هایی از دیوان شمس روزبه‌روز در شبه قارّهٔ هند شناخته‌تر می‌گردد.

در عهد مغول در فاصله سال ۱۵۲٦ م تا اواسط قرن نوزدهم، ما شاهد تأثیرات روزافزون تفکّرات مولانا در ادبیّات هند و فارسی و پس از آن در ادبیّات اردو می‌باشیم. در دوران مغول به‌خصوص پس از اکبر شاه و در دورهٔ شاهجهان تعداد زیادی از مفسّران مذهبی وجود داشتند. شاهزاده جهان آرا دختر شاهجهان نیز به‌تعدادی از عالمان مأموریّت داد تا درباره مثنوی تفسیرنویسی نمایند. در قرون ۱۷ و ۱۸ نمی‌توان هیچ‌آثار منظومی را در ادبیّات فارسی یافت که بی‌تأثیر از مثنوی نوشته شده باشند. این نکته نیز بسیار مهمّ است که حتّی در ادبیّات عامیانه نیز پژواک تفکّرات مولانا به‌چشم می‌خورد. براساس میراث فرهنگی موجود در سند در قسمت جنوبی پاکستان امروز که از سال ۷۱۱ م تحت حکومت اسلام درآمد، مثنوی به‌طور دائم مطالعه می‌شده است.

شاعر بزرگ سندی زبان، شاه عبداللّطیف (م: ۱۷۵۱ م) در رساله‌اش که اثر بزرگ نظمی وی است، به‌حدّی منعکس‌کننده نحوهٔ تفکّرات مولانا است که هربرت سلی می‌نویسد:

"این کافی است که شاه عبداللّطیف با آثار مولانا آشنا باشد و از این طریق بتوان آثار وی را درک نمود".

به‌خاطر می‌آورم که اوّلین بار که رسالهٔ سندی شاه عبداللّطیف را خواندم، به‌ناگهان قسمتی از جملات مثنوی را مشاهده کردم، به‌خصوص مصرع‌هایی از دفتر اوّل (مصرع ۱۷۰٤) که در آن مولوی از آب صحبت می‌کند که نه تنها تشنگان به‌دنبال آب می‌گردند، بلکه آب نیز در جستجوی تشنگان است.

شاه عبداللّطیف راز عشق میان چشمه آب و انسان تشنه را در رساله‌اش به‌شکل یک داستان عاشقانه مطرح نموده است و نمونه‌هایی از این دست را در اثر وی بسیار می‌توان یافت.

در قدیم نیز در مناطق مسلمان نشین چنین گفته می‌شد که عارفان بزرگ در کتابخانه‌های خویش این سه کتاب را حتماً دارا هستند، یعنی *قرآن*، *مثنوی* و *دیوان* حافظ این سه کتاب به‌شکلی استاندارد و سنّتی نزد همهٔ عارفان قرن ۱۸ در ایالت سند نیز یافت می‌شد.

در تمامی آثاری که به‌صورت نثر در سند و پنجاب نوشته شدند، مثنوی مولانا نقش بسیار عمیقی را ایفا نموده‌اند.

نیکلسون که ما به‌خاطر ترجمه و چاپ کامل مثنوی از او سپاسگزاری می‌نماییم، از تفسیر عالم و محقّق هندی *بحرالعلوم* به‌عنوان بهترین تفسیر نوشته شده یاد می‌کند. *بحرالعلوم* به‌سال ۱۸۱۵ میلادی در شهر مدرس درگذشت.

امّا می‌توان نقش‌های بسیار مهم‌تر مثنوی و کلیه اشعار مولانا را مشاهده کرد. هرکسی که آثار محمّد اقبال را مطالعه نموده باشد، می‌داندکه اقبال تا چه اندازه متأثّر از مولانا بوده است و در قبال وی احساس مسئولیّت می‌نماید.

به‌خاطر می‌آورم زمانی که دانشجوی جوانی بودم و برای اوّلین بار مقالهٔ نیکلسون دربارهٔ اثر اقبال به‌نام «پیام مشرق» را مطالعه نمودم، مشاهده کردم که چگونه اقبال در

این اثر که به‌سال ۱۹۲۳ م منتشر گردید برای اوّلین بار هردو شاعر محبوب خویش را درکنار هم قرار داده است. او در تفکّر خویش ملاقاتی میان گوته شاعر آلمانی و مولانا در بهشت را تجسّم می‌نماید و درباره حقیقت مولانا سخن می‌راند و بدان‌جا می‌رسد که «زیرکی و هوشمندی از جانب شیطان می‌آید و عشق از جانب انسان». اقبال از این‌که مولانا به‌عنوان بزرگترین شاعر ایرانی محسوب می‌شود همواره به‌وجد می‌آمد. وی مولانا را به‌عنوان راهبر خویش در *جاویدنامه* می‌شناسد و از طریق رهبری مولانا عروج روح آدمی به‌بالا و در نهایت رسیدن به‌خداوند را تجربه می‌کند، همان‌طوری که دانته در کمدی الهی ورجیل را به‌عنوان راهبر خویش جهت عروج به‌آسمان انتخاب می‌کند.

تصوّر اقبال چنین است که وی در مولانا هوا و روح زنده اسلام را مشاهده می‌کند. من نسبتاً مطمئن هستم، ولی نمی‌توانم به‌اثبات برسانم که تصویر به‌دست آمده از مولانا به‌توسّط اقبال مرهون مجموعه کوچکی از آثار مولانا توسّط نیکلسون بوده است و این مجموعه به‌نام *اشعار انتخابی از دیوان شمس* در سال ۱۸۹۸ م در کامبریج منتشر گردید و اغلب تفسیرهایی که وی از *دیوان شمس* داشته، براساس همین مجموعه انجام گردیده است. مجموعه‌ای که من در دوران دانشجویی نسخه‌ای از آن را برای خویش دست‌نویسی نمودم. من معتقدم که انعکاس‌هایی که درباره مولانا در اقبال ایجاد گردید، به‌وجود همین منابع برمی‌گردد. مولانا برای اقبال به‌مثابه یک انسان ایده‌آل خداجوی تلقّی می‌گردد.

قسمتی از اشعار برجستهٔ وی که همواره به‌مناسبت‌های مختلف تکرار می‌شود چنین است:

«انسانم آرزوست» من به‌دنبال انسانی می‌گردم و این چیزی است که اقبال در مولانا آن را می‌یابد که دربرگیرنده نیروی محرّکهٔ عشق خداوندی است، پس از اقبال نیز گروهی از شاعران بودند که مولانا را سمبل خویش قرار داده‌اند که البتّه نمی‌توانیم وارد جزییات آثار آن‌ها شویم و این دسته از شعرا به‌زبان‌های هند و فارسی، اردو، سندی و یا حتّی به‌زبان بنگالی شعر می‌سرودند. امّا تأثیر مولانا در کشوری که وی بیشتر سالیان

عمر خویش را در آن‌جا سپری نموده است چیست؟ از زمان‌های قدیم تاکنون بر روی آثار مولانا تحقیقات زیادی انجام گرفته است.

آداب و قواعد مولوی که از جانب پسرش سلطان ولد اشاعه یافت، بیش از همه در روشنفکران و هنرمندان امپراتوری عثمانی تأثیر نهاد و رقص جمعی سماع در اغلب مناطق عثمانی اشاعه یافت ولی سماع مولوی در هند وجود نداشت اگرچه صوفیان هندی به‌موسیقی علاقه داشتند.

البتّه قابل درک است که تفسیر و شرح مثنوی قبل از هرجا در ترکیه آغاز گردید. دانشمندان و عالمان ترک و نیز بوسنیایی بیش از همه در این زمینه سهم دارند و یکی از مقاصد آن‌ها این بود که این اثر را برای کسانی که به‌زبان فارسی آشنایی نداشتند در دسترس قرار دهند. میل ارائه و تفسیر آثار مولانا به‌زبان ترکی از دورهٔ جمهوریّت به‌بعد افزایش یافت، به‌این ترتیب که امروزه به‌سختی می‌توان خواننده ترک زبانی را پیدا نمود که برای خواندن آثار مولانا زبان فارسی را بداند. در طول ۷۰ و یا ۸۰ سال اخیر *مثنوی* و قسمت‌هایی از *دیوان شمس* به‌گونه‌هایی مختلف انتقال یافته است. در این‌جا من از یکی از مترجمان عالی‌قدر به‌نام «شیخ عبدالباقی گولپینارلی» نام می‌برم که *مثنوی* و *دیوان شمس* را به‌زبان ترکی جدید و گونه‌ای مدرن ترجمه نموده و تفاسیر متعدّدی به‌صورت دست نوشته از وی موجود است. امّا به‌نظر من کاری که بسیار اهمیّت دارد وظیفهٔ دانشمندان و عالمان است که همواره سعی داشته و دارند که آثار مولوی را به‌زبان مدرن ترکی امروز برگردانند.

خوشنویسان ترک همواره سعی داشته‌اند که با رقابت با دیگران جمله «یا حضرت مولانا» را به‌شکلی زیبا خوشنویسی نمایند و امروزه می‌توان آویزهایی طلایی با این مضمون را یافت. امّا انسان متعجّب خواهد گشت که مشاهده نماید که در غزلیّات مدرن ترک که در دهه‌های اخیر سروده شده است همواره مولانا و آثارش در آن‌ها انعکاس داشته است. بنابراین تنها ترجمه‌ها و تفاسیر گولپینارلی و طارق یحیٰی و دیگران دربارهٔ مولانا نیست، بلکه شاعران مدرن امروز نیز همواره در آثار خویش بر وی اقتدا می‌نمایند. هر شخصی که با ادبیّات مدرن ترک آشنایی دارد، می‌داند که یحیٰی کمال بیاتلی (م: ۱۹۵۸ م)، یکی از بزرگترین نمایندگان ادبیّات کلاسیک ترک می‌باشد.

یکی از آثار تقریباً ناشناخته ولی بسیار با ارزش وی به‌نام *سماع سماوی* به‌معنای رقص آسمانی است که در آن از تجربیّات و احوال دراویش که با رقص چرخان حول خویش، خود را در آسمان می‌یابند، صحبت می‌نماید. همچنین نیز شاعر سورآلیست دیگری به‌نام آصف خان چلبی در مورد رقص سماع اثری بسیار ارزشمند در قالب اشعار نو دارد. از شاعر دیگری به‌نام نظیم حکمت نیز می‌توان نام‌بُرد که وی در دنیای غرب به‌عنوان پیش قراول سوسیالیسم و منتقد سنن و رسوم شناخته می‌گردد و در مسکو درگذشته است. وی در دوران جوانی خویش شعری بسیار زیبا و مملو از احساسات به‌افتخار حضرت مولانا سروده است. به‌هرحال قونیه موضوع تعداد بسیار زیادی از کتب بوده است که در دهه‌های ٤٠ و ٥٠ در ترکیه به‌طبع رسیده‌اند.

به‌خاطر می‌آورم، البتّه از این‌که دوباره از خودم صحبت می‌کنم از شما عذرخواهی می‌کنم زمانی که برای اوّلین بار به‌عنوان یک شرق‌شناس جوان که به‌ترکیه آمدم و پول بسیار کمی به‌همراه داشتم همان‌طوری که اغلب دانشجویان به‌این معضّل مبتلا هستند، سعی کردم تا آخرین فنیگ‌ها را پس انداز نمایم تا بتوانم به‌قونیه بروم. در آن زمان قونیه هنوز مأوای رویایی برای حیوانات بود و طبیعت زیبای خود را داشت. اگر انسان رعد و برق بهاری را در قونیه دیده باشد و این‌که یک شبه درختان سبز می‌شوند و شهر از عطر مملو می‌گردد، آن‌گاه می‌توان به‌ناگهان پی برد که چرا اشعار بهاری همیشه در آثار منظوم مولانا به‌کرّات به‌چشم می‌خورد، زیرا وی بهار را سمبل بیداری می‌داند. من معتقدم که اگر شخصی یک‌بار چنین روزی را در قونیه مشاهده نماید، آن‌گاه می‌تواند به‌راحتی تصاویر ترسیم شده از جانب مولانا را درک نماید.

همان‌طوری که در ابتدا عرض نمودم تاکنون به‌تأثیرات ترجمه هامر ـ پورگشتال و روکرت از رومی در ادبیّات آلمانی بسیار پرداخته‌ام. امّا این تأثیرات نه تنها در ادبیّات آلمانی از قرن ۱۹ با ترجمه «رومی» آغاز گردید، بلکه همچنین در ادبیّات انگلیسی از همان زمان نیز برای اوّلین بار قابل مشاهده است. در این‌جا ما شاهد اوّلین ترجمه از قسمت‌هایی از مثنوی به‌زبان انگلیسی هستیم و به‌دلیل ترجمه ـ هامر ـ پورگشتال و روکرت از مثنوی، هگل ـ فیلسوف نیز به‌رومی علاقه‌مند گردید و بعضی از عناصر اوّلیه تفکّرات خویش را از وی الهام گرفت.

در سال ۱۸۲۱ میلادی کتابچه‌ای به‌زبان لاتین توسّط یک تئولوگ جوان پروتستان تحت عنوان: Sufismus Sire Philosophia Persarum Pantheitica و به‌معنای «صوفی‌گری و یا پانته‌ایسم ایرانی» منتشر گردید که در آن به‌این مطلب که صوفی‌گری با فلسفه پانته‌ایسم تفاوت دارد، پرداخته است.

امّا وی با تمام بیزاری از تمام چیزهایی که جنبهٔ عرفانی داشته، همان‌طوری که اغلب روحانیون، پروتستان چنین هستند، برای اوّلین بار در این کتابچه یکی از معروف‌ترین داستان‌های مثنوی را بازگو نموده که در آن یک عابد فکر می‌کند که دعاهایش مستجاب نمی‌گردد. این یکی از زیباترین داستان‌های مثنوی می‌باشد که بنابر آن زاهد دائم و همواره خداوند را می‌خواند تا این‌که شیطان بر وی ظاهر گردیده می‌گوید که از خداوند پاسخی نخواهد شنید و این سعی و تلاش تو برای دریافت پاسخ از خدا بیهوده است، پس تسلیم من شو و دست از این عمل بردار. سپس زاهد در خواب می‌بیند که از جانب خداوند پاسخ می‌رسد که «ای انسان صدا کردن تو، صدا کردن من است و من این‌جا هستم» این بدین معناست که عبادت یک هدیهٔ خداوندی است و هرچه انسان در حین عبادت به‌جای آورد در حقیقت از جانب خداوند بر زبان آورده است. «در هر خطاب تو که می‌گویی کجا هستی خطاب من نیز می‌باشد و در پی آن خداوند می‌گوید لبّیک من این‌جا هستم. این یکی از عمیق‌ترین و زیباترین داستان‌های مثنوی می‌باشد ولی وی نظر موافقی با این داستان ندارد و آن را نمی‌پذیرد، وی این مسأله را که خداوند عبادت را تا حدودی در درون خود انسان قرار داده را بی‌معنا می‌داند.

جالب توجّه این‌جاست که این داستان در یک اثر سوئدی که دربارهٔ ادیان مختلف نوشته شده است و اسقف بزرگ سوئدی به‌نام ناتان زودربلوم که یکی از بانیان علوم دینی مقایسه‌ای می‌باشد این داستان را در آن اثر یافت، برای وی این نشانه‌ای بود مبنی بر این‌که اسلام نیز همانند مسیحیّت به‌عفو و بخشش آشنایی داشته و معتقد است. زود ربلوم اهمیّت این داستان را در جهت تفاهم بیشتر میان ادیان متذکّرگردیده و در میان تمامی آثار داستانی دینی در اروپا، آن را به‌عنوان یک نمونهٔ مهمّ برای عرفان اسلامی و نیز تمامی محافل عرفانی برشمرده است.

انگلیسی‌ها قبل از همه، مولانا و آثارش را پذیرفتند و این پذیرش از طریق ترجمه‌های کامل و یا بخش‌هایی از مثنوی بوده است. در آلمان نیز همواره خلاصه‌هایی از آثار مولوی نوشته شده از جمله توسّط گئورک روزن که براساس ترجمه کتاب اوّل مثنوی انجام گرفت و این کار توسّط پسرش فریدریش روزن در سال ۱۹۱۳ م دنبال گردید.

ولی پس از پایان جنگ جهانی اوّل گسترش و اشاعه مولانا و آثارش در اروپای مرکزی به‌شکلی جدّی به‌جریان افتاد. در این مقطع زمانی ما تلاش‌های زیادی را شاهد هستیم که سعی در فهم و درک مولانا دارند. مارتین بوبر می‌گوید که دو دانشمند سوئدی و روسی ترجمه‌هایی از این آثار را انجام داده و پس از آن در جمهوری دموکراتیک آلمان (آلمان شرقی سابق) بعضی از آثار مولانا را به‌عنوان نمایندهٔ فلسفهٔ دیالکتیک معرفی نموده‌اند.

ما بیشترین قدردانی را از پروفسور نیکلسون می‌نماییم و ترجمهٔ ارزنده و تفسیر بسیار خوب از مثنوی را مرهون تلاش و زحمات وی می‌دانیم. وی در عین حال آثار کوچکی دربارهٔ رومی تألیف نموده و جانشین وی آرتور جان آربری فعّالیّت‌های استادش را ادامه داد و داستان‌های مختلفی از مثنوی، اشعار و رباعیّات را به‌زبان انگلیسی ترجمه نمود.

در آلمان پس از روکرت، تنها قسمت‌هایی از رومی در دوره‌هایی مورد توجّه قرارگرفتند. البتّه شاید توجّه و علاقه به‌رومی بیشتر از آن بود، امّا قبل از جنگ جهانی دوم کارهای عملی زیادی در این زمینهٔ صورت نگرفته بود.

هلموت ریتر، دانشمند بزرگ، همّت خویش را مشغول مولانا نمود. خود من نیز شخصاً در دوران شور و شوق جوانی‌ام مجموعه‌ای از آثار دیوان را ترجمه نموده و کتابچه‌ای را در مورد چیزی که در قلبم جای دارد، یعنی همان گفتار جلال‌الدّین رومی را به‌رشتهٔ تحریر درآوردم. پس از آن همان‌طوری که در کارهایم نشان دادم، چیزی که رومی را متمایز از دیگران می‌نماید همان نحوه و شیوهٔ گفتار وی است. او دارای زیباترین تفکّرات فلسفی و دینی است امّا اینکه وی چگونه این تفکّرات را به‌زبان

می‌آورد به‌نظر من مهم‌ترین و اصلی‌ترین نکته است. فکر می‌کنم که وی بهترین مثال و تعبیر و نماینده برای سوره ٤۱ آیه ۵۳ از *قرآن* می‌باشد. جایی که خداوند می‌فرماید:

«ما به‌شما آیات و نشانه‌های خویش را نشان دادیم، در افق و در روح شما».

این بدین معنی است که هرچه انسان در این جهان مشاهده می‌کند، تماماً نشانه‌های وجود خداوند است. همان‌طوری که در مثل قدیمی عرب داریم «در هرکس نشانه‌ای وجود دارد که نشان دهنده آن است که او یک وجود است».

اگر آثار رومی را مطالعه نمایید، خواهید یافت که هر چیزی که در این جهان وجود دارد، از آشپزخانه تا فیل، از مورچه تا ابر، از منازل تا موش کور، همه و همهٔ آیاتی از خداوند می‌باشند. این‌ها برای شعرای عارف که تنها به‌اصول نظری بسنده نکرده بلکه هرچه را که مشاهده می‌کنند به‌عنوان اثبات وجود خدا و عشق الهی قلمداد می‌کنند، مهم هستند.

همکار من، کریستف کنوبل، در برن نیز خود را صرف کار و تحقیق در اشعار مولانا نموده و در آمریکا نیز مجموعه‌ای از رساله‌های دکتری وجود دارد. یکی از دانشجویان من دربارهٔ علم پیشگویی رومی رساله‌اش را نوشته و دیگر دانشجویانم دربارهٔ استعداد و قوهٔ شاعرانه رومی در سرودن اشعار به‌زبان فارسی و عربی تحقیق نموده و در سال ۱۹۸۷ م نیز سمپوزیوم بسیار خوبی در لوس‌آنجلس برگزار گردید که به‌دیدگاه‌های مختلف آثار رومی پرداخت.

همان‌طوری که قبلاً نیز متذکّر شدم، رومی در این میان تبدیل به‌یک سمبل فرهنگی گردیده است، طوری که نام وی بر سر زبان‌ها جاری است. امّا زمانی که اشعاری را که در رثای وی سروده شده و می‌شود را به‌عنوان یک شرق‌شناس کنترل می‌نمایم، تقریباً شوکه می‌شوم. از جانب دیگر مولوی نیز در میان مردم بسیار محبوب است، به‌خصوص از سال ۱۹٥٤ میلادی که گارد قدیمی قونیه در انظار عمومی وارد گشت و پس از آن همواره مردم بیشتری به‌جمع دوستداران مولانا می‌پیوندند و گروه‌های دوستداران مولانا در همه جا وجود دارند و در آمریکا نیز محلّی به‌نام مرکز مولانا برپا گردیده است.

در ترکیه نیز مشتاقان فراوان مولانا وجود دارند که زبان فارسی را نمی‌دانند، امّا حدّاقلّ با زمینه‌هایی اسلامی آشنا هستند و از جانب دیگر انسان‌های فراوان و متجدّد که

مشتاق مولانا بوده، ولی هیچ‌گونه آشنایی و اطّلاعی از اسلام و فرهنگ اسلامی ندارند. آن‌ها احتمالاً مایل‌اند تا قطعاتی از *مثنوی* و یا *دیوان* را ترجمه نمایند، ولی با روح آن‌ها چیزی که حتماً باید در آثار و اشعار مولانا درک و فهمیده شود، آشنایی ندارند و این مسأله را من بسیار غم‌انگیز می‌بینم.

به‌هر حال نام وی، نامی آشنا بوده و بسیاری از جنبش و جماعات مشتاق وی، نام مولانا را در غرب شناسانده‌اند.

در این‌جا باید از کارهای همکارم اوا دوویتاری در پاریس یاد نمایم. وی به‌شکل بسیار فشرده‌ای در زمینهٔ آثار مولانا کار و تحقیق نموده و ما به‌خاطر مجموعه‌ای از ترجمه‌های مثنوی به‌خصوص کتاب *فیه‌مافیه* که توسّط وی انجام گردیده است، از ایشان تشکّر نماییم. در ایتالیا و چکسلواکی تعدادی ترجمه از مولوی وجود دارد.

جالب توجّه است که آهنگساز بزرگ لهستانی به‌نام شیما نوفسکی به‌همین ترتیب مولانا را به‌عنوان یک الگو و مدل شناخته و یکی از کارهای خویش را به‌رومی اختصاص داده است این بدین‌معنی است که تأثیرات مولانا در همه جا قابل لمس است. همواره آثار وی تفسیر می‌گردد و ما او را به‌عنوان یک عارف بزرگ می‌شناسیم. بعضی وی را به‌عنوان مترجم تعدادی از اشعار ابن عربی به‌زبان فارسی شناخته‌اند که البتّه من این امر را درست نمی‌دانم و بعضی وی را به‌عنوان یک پانته‌ایست می‌شناسد که در این مورد بسیار شک دارم. در واقع برای من، هر زمانی که بخواهم دربارهٔ وی صحبت نموده و توضیح دهم، می‌توانم از وی به‌عنوان یک مفسّر قرآنی نیز نام ببرم. یک انسان که در تمام عرصه هستی همه چیز را دال بر وجود خداوند بداند و جهان را انعکاس وجود وی تلقّی نماید، هیچ‌چیزی بهتر از قطعهٔ شعری که در پایان *مثنوی* آمده، گویای حالش نمی‌تواند باشد.

آن‌هایی که با *مثنوی* آشنایی دارند، می‌توانند صفحه‌ای که در آن زلیخا عشق و شوق خویش را نسبت به‌یوسف ابراز می‌نماید را به‌خاطر آورند که هرچه که زلیخا به‌زبان می‌آورد، مفهوم یوسف در آن نهفته بود. اگر زلیخا می‌گفت: «آفتاب چه زیبا می‌تابد» و یا هنوز نان آماده نیست و یا باغبان میوه‌هایی را آورد. هرچه و هرچه که او بیان می‌کرد تماماً نشانه‌هایی برای وجود یوسف می‌دید.

باید بگویم که هر کلمه که وی گفته نشانه وجود معشوق وی است:

خوش بود آن‌که حدیث دلبران گفتـه آیـد در حـدیث دیگـران

بهتر آن است که اسرار معشوق را باز کرد که در آن از دیگری صحبت شود. انسان اجازه ندارد تا راز را بازگوید، امّا می‌تواند بدان اشاراتی نماید، حال این اشارات به‌وسیلهٔ حکایتی دربارهٔ یک پشّه و یا حکایتی از خورشید باشد. مولانا همیشه راهبر ما به‌سوی خداوند است. من فکر می‌کنم که این آن چیزی است که ما باید از وی فراگرفته و الهامات خویش را بر پایهٔ آن قرار دهیم.

# عرفان از دیدگاه مولانا و امام خمینی(ره)

نسیم شاهد*

هرچه گویم عـشق را شـرح و بیـان      چون به‌عشق آیم خجل باشـم از آن
گرچـه تغیـر زبـان روشـن‌گـر اسـت      لیک عشق بی‌زبان روشـن‌تـر اسـت

از آن‌چه مسلّم است حضرت امام خمینی(ره) نیاز به‌معرّفی ندارند. چون چهرهٔ ایشان معروف‌ترین شخصیّت جهانی در آخرین سال‌های هزارهٔ دوّم میلادی بود. پس به‌معرّفی مختصر ایشان بسنده می‌شود. حضرت امام بزرگ‌ترین شخصیّت انقلاب اسلامی، امام امّت مسلمانان همهٔ جهان بود؛ و بی‌شک تاریخ چهره‌ای به‌درخشندگی او نخواهد دید.

تفکّراتِ عمیق حضرت امام خمینی(ره) از شناخت حق تعالی و رهبری ایشان، برمبنای اندیشه‌های والا، که در نوشته‌ها و اشعار ایشان پدیدار است از ریشه‌های بسیار قوی عرفانی سرچشمه می‌گیرد. ایشان همه چیز را از خدا می‌داند و رابطهٔ او با پروردگارش معنای صحیح عبد با معبود است.

پژوهش در بعد تفکّر عرفانی امام خمینی(ره) می‌تواند راهگشا و راه چاره‌ای برای آزاد اندیشان و آزاد مردانی باشد که به‌دنبال رهایی از مادیّت و رسیدن به‌معنویّت خالص می‌باشند.

گرچه در ظاهر عرفان به‌معنی علم است، ولی در تحریر و تقریر مطلب، معنی واقعی عرفان از علم خدا گرفته شده است، یعنی عرفان به‌معنی شناختن حق تعالی، آگاهی به‌خداوند متعال و راه معرفت است. عرفان مکتبی فکری است که در این مکتب شخص عارف به‌حقیقت می‌رسد و به‌سوی کمال راه می‌پوید؛ و حق تعالی

---

* دکترای زبان فارسی از جامعهٔ ملّیّهٔ اسلامیّه، دهلی‌نو.

را در نزد خود حاضر می‌بیند؛ و برای شناسایی قدرت او پیوسته کنکاش می‌کند و در جلوهٔ خداوند متعال آنقدر مست و از خود بی‌خود می‌شود؛ که در هر چیزی قدرت خداوند، و تجلّی حق تعالی، را به‌آسانی مشاهده می‌کند به‌این وجه نام دیگر عرفان، عشق حقیقی است.

تصوّف بخشی از عرفان است که طبق نظریّه بسیاری از دانشمندان عرفان اسلامی در اوایل قرن اوّل هجری دربین مسلمانان ظاهر شد و در طول تاریخ تفکّر عرفانی توسط عارفان بزرگ گسترش یافت. پیروان این طریقه خدا را اصل عالم وجود می‌دانند که تنها هستی واقعی است و در همه موجودات تجلّی می‌کند و هر عارفی می‌خواهد به‌مقام او پی ببرد و ذات او را بشناسد. اگر عارف از غبار ناپاکی‌ها و شهوات نفسانی پاک گردد؛ به‌خدا می‌رسد. بنابراین یکی از دانش‌هایی که در دامن اسلام رشد و تکامل پیدا کرد؛ علم عرفان است. عرفان برخلاف اندیشه برخی از متصوّفه که سماع، وجد، ریاضت‌های سخت بدنی و در نتیجه کرامات را اساس عرفان می‌دانند. یک اصل معنوی و طهارت و تزکیهٔ روح و نفس از طریق شریعت برای رسیدن به‌حقیقت وجودی عالم و تنها در عشق حقیقی به‌الله است. به‌خاطر این اصل عرفان، عشقی حقیقی است به‌قول امام خمینی(ره):

ای دوست به‌عشق تو دچاریم همه     در یـــاد رخ تـــو داغـــداریم همـــه

مولانا روم در این باره می‌گوید:

مرا حق از می عشق آفریده است     همان عـشقم اگـر مـرگم بـساید
منم مستی و اصل من می عـشق     بگو، از می به‌جز مستی چه آیـد؟

عرفا راز آفرینش و سرّ وجود را در کلمهٔ عشق خلاصه می‌کنند و عشق را مبنای آفرینش و وجود می‌دانند باید دانست که عشق ادراک، معرفت و حاصل علم است و از تعلّق علم و ادراک و معرفت و احاطهٔ آن به‌حسن و جمال، عشق پیدا آید، پس هرچه حسن بیشتر، عشق هم بیشتر و هرچه ادراک و معرفت و علم قوی‌تر، عشق نیرومندتر و شدیدتر و عشق همواره متوجّه کمال و جمال است و چون ذات پاک خداوندی جمالش در حدّ کمال و عملش در حدّ تمام است. عشقش به‌جمال خویش در حدّ اعلا خواهد بود. زادگاه عشق این‌جاست و این عشق است که جامع عاشق و معشوق

می‌باشد، یعنی خداوند عاشق است به‌اعتبار علم ازلی و معشوق است به‌اعتبار حسن ازلی و در نتیجه چون حقیقت ذات ازلی جز وحدت هیچ اصلی را برنمی‌تابد عشق نیز که حاصل این عاشقی و معشوقی است خارج از وجود ازلی نخواهد بود. صوفیان جمال و جمال‌پرستی ذات ازلی را چنین توجیه می‌کنند:

ان الله جمیل و یحب الجمال ان الله جمیل و یحب ان یتجمل له

عشق دوجانبه است. عاشق، عاشق جمال معشوق است و معشوق، عاشق عاشقِ عاشق، عاشق نیاز به‌ناز معشوق دارد و معشوق نیاز به‌عشق عاشق. حضرت امامِ خمینی(ره) در این خصوص چنین می‌فرماید:

همهٔ جا منزل عشق است که یارم همهٔ جاست

کور دل آن‌که نیابد به‌جهان جای تو را

یا:

چون به‌عشق آمدم و حوزهٔ عرفان دیدم آن‌چه خواندیم و شنیدیم همهٔ باطل بود

در تفسیر شعر امام می‌توان نوشت:

دوستی خدای، هر گاه تابید بر دل مؤمن، خالی می‌کند دوستی حضرت او دل مؤمن را از جمیع شغل‌ها و از جمیع ذکرها غیرذکر الهی؛ یعنی نشانهٔ محبّت الهی آن است که نباشد در دل او غیرمحبّت الهی و یاد الهی؛ چرا که ذکر غیرخدای تعالی موجب ظلمت و تیرگی دل است و با محبّت الهی جمع نمی‌شود.

دوست خدا خالص‌ترین مردمان است به‌خدا از روی سرّ؛ یعنی هرچه در دل او خطور کند باید از برای خدا باشد و نه اغراض دیگر خواه مباح و خواه غیرمباح، مشوب و مخلوط نباشد؛ و راستگو از دیگران باشد و در ذکر الهی صافی و خالص‌تر از دیگران باشد، و عبادت و زحمت و ریاضتِ نفس او نیز بیشتر از دیگران باشد.

چنان‌که پیغبر اسلام ﷺ فرموده است که:

هر گاه دوست داشته باشد پروردگارِ عالم بنده‌ای از بندگان خود را از امّت من، می‌اندازد در دل‌های برگزیدگان خودِ از اولیا اصفیا و در ارواح ملایکهٔ خود و ساکنان عرش خود، محبّت آن بنده را تا ایشان او را دوست داشته باشند و نیز از

برای دوستان خدا در روز قیامت، رخصت شفاعت است که هر که را خواهند شفاعت کنند و شفاعت ایشان مستجاب است.

جز عشق تو هیچ نیست اندر دل مـا        عشق تو سرشته گشته اندر گـلِ مـا
کس نیست که عشق تو ندارد در دل        باشـد کـه بـه‌فریـادِ دلِ مـا برسـی

مولانا روم، آن چنان در عشق به‌کمال رسید؛ که در کورهٔ عشق نه تنها گداخته بلکه آن‌گونه که خود فرماید در مجمر آن سوخته شد و شمس عشق را در درون جان خود یافت او خود شمس و شمس خود او شد. شمس درنظر مولانا مظهر کمال و جلوه‌گاه حقیقت و آیینهٔ معشوق نما بود و نور مطلق و فخر اولیا بدین معنی که شخص تا عاشق نشده باشد؛ بسیار خود خواه است و مال‌اندوز و چون پرتو عشق و عرفان بر دل آدمی تابیدن گرفت نور معرفت از روزنهٔ جان او سرزند آن چنان نسبت به‌معشوق و محبوب مهربان می‌شود که زر و سیم را پیش او ارج و بهایی نیست. امّا از خود گذشتگی و ایثار در عشق به‌حقیقت و شخصیّت‌های معنوی بسیار حیرت‌انگیزتر است. زیرا نیروی ایمان چنان سراسر وجود آدمی را فرا می‌گیرد که باید گفت ایمان استوار عین عشق است.

آتشی از عـشق در دل برفـروز        سر به‌سر فکر و عبادت را بسوز

*

عشق آن شعله‌ست کو چون برفروخت        آن‌چه جز معشوق باقی جمله سـوخت

از آن روی که عشق چون در خانهٔ دل آدمی فرود آید علاقهٔ انسان را به‌دنیا و کشش‌های آن قطع می‌کند، آن چنان که عاشق هر صفت کمالی را در جاذبهٔ عشق می‌بیند. نظیر این گونه عشق‌ها را در از خود گذشتگی مسرور پرهیزگاران علی(ع) در راهِ اسلام بدین گونه توجیه توان کرد که اگر عشق محمّدی ﷺ نبود چه چیزی می‌توانست حضرت علی(ع) را بلا گردان جان پیامبر اکرم ﷺ سازد تا آن گونه که جان خود را در خوابگاه رسول ﷺ در چنگال خطر اندازد؟ به‌طور کلّی هرچه هست سیر است و سلوک با یاد دلدار و ایثار و خدمت به‌شوق دیدار. در مکتب عرفان مولوی همین عشق است. مولانا عشق معشوق ازلی را در صفای باطن شمس‌الدّین تبریزی می‌بیند و خریدار آن می‌شود از بیگانه یک‌سره پیوند می‌گُسلّد:

عشق جز دولت و عنایـت نیـست        جـز گـشادِ دل و هـدایت نیـست

عــشق را بوحنیفــه درس نکــرد     شــافعی را در او روایــت نیــست
هــر کــرا پــرغم و تــرش دیــدی     نیست عاشق و زان ولایت نیست

جای دیگر فرمودند:

عمر که بی‌عشق رفت هیچ‌حسابش مگیر     آب حیاتست عشق، در دل و جانش پـذیر
عــشق جانــست، عــشق تــو جــان‌تــر     لطــف درمــان و از تــو درمــان‌تــر

*

بیا کز عشق تو دیوانـه گـشتم     و گر شهری بدم ویرانه گشتم
ز عشق تو ز خان و مان بُریدم     به‌درد عشق تو همخانه گشتم

و نیز:

منم آن عاشق عشقت که جز این کار ندارم
که بر آنکس که نه عاشق بجز انکار ندارم
دل غیـر تو نجـویـم سـوی غیـر تو نپویم
گل هـر باغ نبـویـم سـر هر خـار نـدارم

مولانا روم می‌فرمایند:

"گرمی و حرارت عشق که از کانون نور توفیق و عنایت الهی به‌شخص طالب کمال و اهل سیر و سلوک روحانی رسیده باشد زودتر و بی‌خطرتر از ریاضت‌ها و عبادت‌های معمولی او را به‌سر منزل مقصود می‌رساند، و بدین سبب عارفان برگزیده و واصلان راه حق گفته‌اند که یک ساعت گرمی عشق و خلوص ضمیر از صد سال عبادت خشک سرد برتر و بالاتر است".

ذرّه‌ای سایهٔ عنایت برتر اسـت     از هزاران کوشش طاعت‌پرست

عارفان عشق را صفت حق تعالی و لطیفهٔ عالی و روحانی انسانیت می‌دانند و سلامت عقل و حس را بدان می‌سنجند و نیز عشق را وسیلهٔ تهذیب اخلاق و تصفیهٔ باطن می‌شمرند. عشق روح را لطیف و قلب را صاف و آماده کشف و حصول معرفت می‌سازد. آدمی را به‌سوی کمال می‌کشاند. زیرا خاصیت عشق آن است؛ که جمیع آرزوها و آمال آدمی را به‌یک آرزو و منظور تبدیل می‌کند و یک چیز یا یک شخص را قبلهٔ دل می‌سازد. و این خود نوعی از توحید و یکتاپرستی است. مولانا رومی همه چیز را در عشق می‌بیند و عشق همه چیز

اوست. عشق او را شاد می‌کند، غم به‌دلش می‌ریزد، به‌او لطف می‌کند، رنجش می‌دهد؛ عالم او عالم عشق است. عشق، در بارگه او ساقی می‌شود و برایش پیمانه می‌آورد که سرشار از رنج و بلای دل است. همهٔ کمال‌ها و زیبایی‌ها از نیروی عشق سرچشمه می‌گیرد.

منظور مولوی از عشق، عشق الهی است، عشق حقیقی است نه عشق مجازی مقصود او جمال‌پرستی و مستی از بادهٔ صورت نیست، او دنبال حقیقت و جان معنی است یعنی مولانا روم جلوهٔ جمال الهی را در مظاهر صورت‌های جمیل می‌بیند.

امام خمینی(ره) در شعر می‌فرماید:

"عشق در همهٔ جا ساری و جاری است هرکه را دوست داری او را دوست داشته باشی و به‌هرکه روی آوری، روی بدو آورده باشی، که راه عشق بی‌انتهاست و عشق اختیار را می‌سوزاند و اراده را سلب می‌کند".

دل که آشفته روی تو نباشد دل نیست
آن‌که دیوانهٔ خال تو نشد عاقل نیست
عشق روی تو در این بادیه افکند مرا
چه توان کرد که این بادیه را ساحل نیست

و نیز:

عشق اگر بال گُشاید به‌جهان حاکم اوست
گر کند جلوه در این کون و مکان حاکم اوست
ذرّه‌ای نیست به‌عالم که در آن عشقی نیست
بارک الله که کران تا به‌کران حاکم اوست
من چه گویم که جهان نیست بجز پرتو عشق
ذوالجلالی است که بر دهر و زمان حاکم اوست

عشق نتیجهٔ محبّت حق است و محبّت صفت حق است عافیت حقیقی و سلامت باطنی، همه در عشق است عاشق از مرگ نمی‌هراسد و آن را استقبال می‌کند حضرت امام(ره) می‌فرماید:

"عبادات صوری، زهد ریایی و مسند رسمی را در عشق راه نیست:

رهرو عشقی اگر، خرقه و سجّاده فکن
که بجز عشق، تو را رهرو این منزل نیست"

راه وصول به‌حقیقت، تنها عبادت نیست، بلکه کار به‌عنایت است و موهبت حق؛ وقتی عاشق، چون به‌مراتبی از اتّصال رسد، جز معشوق، از همهٔ کس و همه چیز بی‌خبر بماند.

به‌قول مولانا روم:

"کاینات عالم از کلّ و جزو و بسیط و مرکب هرچه هست مسخر عشق است و آن‌چه محدود می‌کند حکمت بالغه و عنایت کاملهٔ حق است. تمام اجزای عالم پوپه و کشتی هست که عشق نام دارد. چون که عشق معشوق با بی‌نیازی همراه است و عشق عاشق همراه است با نیاز".

جای دیگر مولانا می‌فرماید:

"حکمت الهی ما را عاشق و معشوق می‌کند و تمام اجزای عالم را از حکم پیشین، جویان و طلب‌کار جفت خویش می‌دارد".

در حقیقت آن‌چه گوش عارف را می‌کشد و به‌شوق و طلب وامی‌دارد محبّت الهی است، چون وی در عشق حق غرق می‌شود هرگونه عشق را در عشق خود غرق می‌یابد و دربارهٔ خود به‌تجربه درک می‌کند که آن‌که غرق حق است:

عاشقانی که با خبر میرند     پیش معشوق چون شکر میرند
عاشقانی که جان یکدگرند     همه در عشق همدگر میرند

*

غرق عشقی‌ام که غرق است اندرین     عشق‌های اوّلین و آخرین

*

زر ز روی قلب در کان می‌رود     سوی آن کان رو تو هم کان می‌رود
نور از دیوار تا خور می‌رود     تو بدان خور رو که درخور می‌رود
زین سپس بستان تو آب از آسمان     چون ندیدی تو وفا در ناودان

در مقایسه بین افکار و اندیشه‌های عرفانی امام خمینی(ره) و مولانا بدین نتیجه می‌رسیم که هر چند هر دو عارف و عالم بزرگ راهرو یک مکتب می‌باشند، امّا امتیاز خاصی در مقایسه اشعار امام با اشعار دیگر عرفا وجود دارد. بدین گونه که هر شخص

اشعار امام را می‌خواند روحی در آن می‌یابد که شریعت و طریقت و حقیقت منبع و اساس در عرفان اسلامی است و بدون هر یک سالک را به‌مقصد نمی‌برد.

لذا ابیات ساده و اعجازانگیز و دلنشین امام چهرهٔ جدیدی را از عرفان اسلامی درپیش روی ما قرار می‌دهد و عرفان را به‌صحنهٔ اجتماع می‌کشاند و از عارف و صوفی که در کنج خانقاه نشسته و درهای جامعه را به‌روی خود بسته به‌سختی انتقاد می‌کند به‌نظر امام عارف حقیقی کسی است که خود را شریک درد جامعه خود بداند و در مصایب و گرفتاری‌ها یار و مددگار همنوعان خود باشد لذا در زندگی امام می‌بینیم که قلب وی برای امّت می‌تپد، قلب ملّت‌ها و انسان‌های آزاده در جهان نیز جایگاه عشق و علاقه به‌امام است.

حضرت پررحمت است و پُرکرم　　　عاشق او هم وجود و هم عدم

## منابع


۱. *بادهٔ عشق*، حضرت امام خمینی(ره)، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، تهران، ۱۳۶۸ه ش.

۲. *دیوان امام* خمینی(ره)، حضرت امام خمینی(ره)، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، تهران، ۱۳۷٤ ه ش.

۳. ره عشق، حضرت امام خمینی(ره)، مؤسّسهٔ تنظیم و نثر امام خمینی(ره)، تهران، ۱۳٦۹ ه ش.

٤. *زندگینامهٔ سیاسی امام* خمینی(ره) *از آغاز تا تبعید*، محمّد حسن رجبی، کتابخانهٔ ملّی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۷۰ ه ش، ج ۱.

۵. فرهنگ *دیوان امام* خمینی(ره)، حضرت امام خمینی(ره)، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، تهران، ۱۳۷۲ ه ش.

٦. مثنوی معنوی، مولوی جلال‌الدّین محمّد، به‌کوشش دکتر توفیق ه سبحانی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ایران، تهران، ۱۳۷۳ ه ش.

# سیمای عرفانی حضرت رسول اکرم(ص) در مثنوی مولوی

سعید روزبهانی*

**درآمد**

نـــام احمـــد، نـــام جملـــهٔ انبیاســـت     چون که صد آمد، نود هم پیش ماست[۱]

دربارهٔ عظمت و پایگاهٔ بلند پیامبراعظم رسول اکرم(ص)، همین بس که هر شاعر و سخن‌پردازی، بعد از ذکر صفات و اسمای حضرت باری، به‌نعت آن حضرت پرداخته، در ربودن گوی مقبولیّت با یکدیگر رقیب شده‌اند. به‌عنوان مثال: نظامی چهار نعت در ستایش آن عزیزدارد. در تمام این توصیف‌ها، به‌همهٔ جوانب اخلاقی، عرفانی و دینی آن‌حضرت، اشاره شده است.

مولانا این عارف ایرانی و عاشق خداجوی مانند همهٔ عارفان دیگر، با زیبایی تمام آن رسول آسمانی را ستایش کرده و الحق که دادسخن داده است. چیزی که هست در مثنوی مانند کتاب‌های دیگر، فصل و بخش مستقلّی در تکریم و بزرگداشت آن سیّد کرام وجود ندارد. پراکنده و متناسب حال و مقال، از آن حضرت سخن به‌میان آمده و تمام جوانب زندگی، اعتقادی، فکری و دینی رسول اکرم(ص) مورد نظر قرارگرفته است.

این مجموعه، قطره‌ای است از دریای بی‌کران نعت آن نور حدیقهٔ آفرینش و نور حدقهٔ اهل بینش.

**کلید واژه‌ها:** حضرت محمّد(ص)، عرفان، شخصیّت، انسان کامل.

*

---

* عضو هیات علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار ایران.

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، دفتر اوّل، به‌کوشش دکتر محمّد استعلامی، انتشارات زوّار، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۹ هـ ش.، بیت ۱۱۱٤.

**رسول اکرم(ص)، اشرف مخلوقات و برترین نمایندهٔ انسان کامل در نزد مولانا**

محمّد(ص)، سرحلقهٔ انبیاست. مرکز قطب آفرینش است و شمع جمع بینش. اشرف مخلوقات است و اعظم کاینات. صاحب منشور «**آتَیْنٰکَ**»[۱]، خسرو منصور «**اِنَّا کَفَیْنٰکَ**»[۲]، پادشاه «**لَوْلاکَ**»[۳] و سلطان «**اِنَّا اَرْسَلْنٰکَ**»[٤]. در عرفان، چراغ تابان است و در شریعت، خورشید درفشان و در اخلاق و اجتماع و سیاست و مدیریت، ستارهٔ درخشان.

**از دیدگاه عرفانی**

عارف مطلق است و عنوان «برترین نمایندهٔ انسان کامل و آدم حقیقی» بر او شایسته می‌نماید. از این‌رو تمام عارفان، او را بزرگ فدایی جانباز و عاشق پاکباز میدان عشق الهی می‌دانند.

صفاتی که مولانا در مثنوی برای آن شریف برگزیده، همگی دالّ بر عارف مطلق بودن اوست: «قلاووز سلوک»[٥]، «سپهدار غیوب»[٦]، «خورشید راز»[۷]، «زادهٔ ثانی در جهان»[۸].

این القاب و صفات، به‌عنوان تیمّن و تبرّک و به‌عنوان حسن افتتاح بیان شد. سایر صفات عظیم آن حضرت در بخش‌های جداگانه خواهدآمد.

---

۱. «**آتَیْنٰکَ**»، اقتباس است از بخشی از آیهٔ ۸۷ سورهٔ حجر (۱٥): «**وَ لَقَدْ آتَیْنٰکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ...**».

۲. «**اِنَّا کَفَیْنٰکَ**»، اقتباس است از آیهٔ ۹٥ سورهٔ حجر (۱٥): «**اِنَّا کَفَیْنٰکَ الْمُسْتَهْزِئِیْنَ**».

۳. «**لَوْلاکَ**»، اشاره است به‌حدیث قدسی: «**لَوْلاکَ لَمَا خَلَقْتَ الاَفْلاکَ**». ر.ک: *احادیث مثنوی*: فروزانفر بدیع‌الزمان، نشر امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳٦٦ ه ش، ص ۱۷۲.

۴. «**اِنَّا اَرْسَلْنٰکَ**»: در چند جای قرآن آمده است از جمله: آیهٔ ۷۹ سورهٔ نساء (٤): «**وَ اَرْسَلْنٰکَ لِلنَّاسِ رَسُوْلاً**».

۵. آن رسول حق، قلاووز سلوک — گفت: الناس علی دین ملوک

مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱٥۹٥، ص ۸۱.

۶. گفـت پیغمبر سپهـدار غیوب — لاشجاعهٔ افتی! قبل الحروب

مثنوی، دفتر سوم، بیت ٤۰۰۷، ص ۱۸٤.

۷. صد هـزاران سایـه کوتاه و دراز — شد یکی، در نور آن خورشید راز

مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۸۷۰، ص ۹۱.

۸. زاده ثانی است احمد در جهان — صد قیامـت بود او انـدر عیان

مثنوی، دفتر ششم، بیت ۷٥٦، ص ٤۲.

با بیان همین مقدار اندک، مشخّص می‌شود که نگرش مولانا از پیامبر اکرم(ص)، نگرشی است عارفانه. برای پی بردن به‌شخصیّت عرفانی آن دُرّ ثمین، سیر در ابعاد وجود عرفانی آن گوهر امین بایسته می‌نماید.

در مقالهٔ حاضر، ابعاد مورد نظر به‌گونه‌های زیر، تقسیم و بررسی شده است:

## معراج

آن‌چه که در معراج گذشت:

الف) مهمانی در پیشگاه حق تعالی: معشوق ازلی در آن لیلةالاسراء، عاشقانه، عاشق سوخته دل خود را به‌مهمانی فراخواند. دعوتی دور از اغیار. «**لی مع الله وقت، لایسعنی فیه ملك مقرّب ولانبی مرسل**»[1].

به‌گفتهٔ مولانا:

آن که او از مخزن هفت آسمان — چشم و دل بر بست روز امتحان
از پی نظارهٔ او، حور و جان — پر شده، آفاق هر هفت آسمان
آن چنان پرگشته از اجلال حق — که در او هم ره نیابد آل حق
لایسع فینا نبی مرسل — و الملك و الروح ایضا، فاعقلوا[2]

و در جای دیگر:

لی مع اله وقت بود آن دم مرا — لایسع فیه نبی مجتبی[3]

عاشق همواره به‌این می‌اندیشد که چگونه می‌تواند لحظاتی را با معشوقش سپری کند. اوقاتی که برای همیشه بهترین ارمغان برای او به‌حساب آید. حق تعالی، چنین ارمغانی را برای عاشقش جاودانه کرد. آن‌گونه که «**ابیت عند ربّی، یطعمنی و یسقینی**»[4] مولانا در این زمینه می‌فرماید:

امت احمد! که هستید از کرام — تا قیامت هست باقی آن طعام

---

۱. *احادیث مثنوی*، ص ۳۹.
۲. مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۷–۳۹۶٤، ص ۱۸۵.
۳. همان، دفتر چهارم، ۲۹٦۱، ص ۱٤۵.
۴. *احادیث مثنوی*، ص ۸۸.

چون «ابیت عند ربّی» فاش شـد　　یطعم و یسقی کنایت ز آش شد[۱]

ب) برتری انسان ملکوتی برفرشته: از موارد مهم دیگری که در معراج مطرح است، برتری انسان ملکوتی بر فرشته است. پیامبر در آن شب، هفت آسمان را درنوردید. جبرئیل با آن حضرت همراه بود و راهنما. تا آسمان هفتم محمّد(ص) را راهنمایی کرد. چون به‌سدره و طوبٰی رسید، بماند و فریاد زد: «**لودنوت انملة، لاحترقت**»[۲] مولانا در این باره، زیبا سروده ست:

چـون معلّـم، بـود عقلـش ز ابتـدا　　بعد از این، شد عقل شاگردی، ورا
عقل چون جبریـل گویـد: احمـدا!　　گر یکی گـامی نهـم، سـوزد مـرا
تو مرا بگذار زین پـس پـیش ران　　حدّ من این بود ای سلطان جـان[۳]

آری، پیامبر به‌عنوان انسان ملکوتی، به‌آسمان نهم راه یافت؛ به‌عرش الٰهی و فلک الافلاک و جبرئیل در آسمان هفتم بماند.

و در جای دیگر:

چون گذشت احمد ز سدره و مرصـدش　　وز مقـــام جبرئیـــل و از حـــدش
گفـــت او را: هـــین! بپـــر انـــدر پـــی‌ام　　گفــت: رو رو، مــن حریــف تــو نــی‌ام
بـــاز گفـــت او را بیـــا ای پـــرده ســـوز!　　مـــن بـــه‌اوج خـــود نرفتـــستم هنـــوز
گفت: بیرون زین حد، ای خوش فرّ مـن　　گـــر زنـــم پـــرّی، بـــسوزد پـــرّ مـــن[۴]

مولانا در مقام عشق، روح آدمی را شایستهٔ چنین عروجی می‌داند. معتقد است که انسان کامل می‌تواند به‌آن مقام برسد:

بارنامهٔ روح حیـوانی اسـت ایـن　　پیش تـر رو، روح انـسانی ببـین
بگذر از انسان و هم از قال وقیل　　تـا لـب دریـای جـان جبرئیـل
بعد از آنت جان احمد لـب گـزد　　جبرئیل از بـیم تـو واپـس خـزد

---

۱. مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ٥٤- ٣٧٥٣، ص ١٧٦.
۲. نگ: رازی، نجم‌الدّین: *مرصادالعباد*، به‌کوشش محمّد امین ریاحی، نشر علمی و فرهنگی، چاپ پنجم ۱۳۷۳ هـ ش، ص ۱۲۰.
۳. مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۵-۱۰۷۳، ص ۵۷.
۴. همان، دفتر چهارم، ابیات ٦-٣٨٠٣، ص ١٨٤.

گوید ارآیم به‌قدر یک کمان　　من به‌سوی تو، بسوزم در زمان[1]

### نهایت قرب

قرب الهی، آن‌چه که در معراج محمّد(ص) را سیراب گردانید. عاشق درکنار معشوق آرام گرفت و به‌نهایت قرب الهی دست یافت. «**فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنٰی**»[2]. بازی بود که بر دست شه بازآمد. نجم‌الدّین رازی، این قرب را چه زیبا فرا یاد می‌آورد:

"من آنم که در مقام سدره هرچه در خزانهٔ غیب، جواهر و نفایس ملک و ملکوت بود، جمله برمن عرضه کردند. به‌گوشهٔ چشمی به‌هیچ ننگریستم، بلکه نقد وجود نیز در آن قمارخانه، کم زدم و پرواز کنان از دروازهٔ عدم به‌آشیانهٔ «**اَوْ اَدْنٰی**» باز شدم"[3].

مولانا، این قرب را نتیجهٔ بیرون رفتن از زندان تن و مادیات می‌داند. آن‌جا که از معراج یونس سخن می‌گوید، این چنین قرب را معرّفی می‌کند:

گفت پیغمبر که: معراج مرا　　نیست بر معراج یونس اجتبا
آن من برچرخ وآن او نشیب　　ز آن‌که قرب حق برون است از حساب
قرب، نه بالا نه پستی رفتن است　　قرب حق ازحبس هستی رستن است[4]

### عظمتِ معراج

مولانا همچون سایر عارفان، درجای جای به‌این عظمت پرداخته است. شکوه و عظمت ازاین بالاتر که تمام کاینات با پیامبر همراه و همراز می‌شوند. این همراهی، نشان از اعزاز و اکرام حضرت در پیشگاه حق تعالی است. از این‌روست که مولوی، معراج حضرت را روحانی می‌داند.

آیا این بیت در ابتدای مثنوی، نشان از عظمت معراج نیست؟

جسم خاک از عشق بر افلاک　　شد کوه در رقص آمد و چالاک شد[5]

---

۱. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۸۸۹، ص ۹۵

۲. سورهٔ نجم (۵۳)، آیهٔ ۹.

۳. ر.ک: *مرصادالعباد*، ص ۱۳۲.

۴. مثنوی، ابیات ۱۸–٤٥۱٥، ص ۲۰۷.

۵. مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۲۵.

آن‌چه که به‌این معراج اکرام بخشیده است، عشق است. در نزد همهٔ عارفان، حضرت رسول(ص)، بزرگ عارف و جانباز حقیقی و عاشق صادق به‌شمار می‌آید. در بندهای بعد به‌این مورد بیشتر پرداخته خواهدشد.

### سبقت ذات محمّدی برکل آفرینش

نکته‌ای است که همهٔ عارفان و حق‌گویان شریعت محمّدی، به‌آن اشارهٔ مستقیم داشته‌اند. نظم و نثری نیست که دربارهٔ این موضوع سخن نرفته باشد. به‌عنوان شاهد، عربدهٔ مستانه شبستری در مثنوی گلشن رازش گزارده می‌شود:

در این ره انبیا چون سارباننددلیل و رهنمای کاروانند
وز ایشان سیّد ما گشته سالارهم او اوّل هم او آخر در این کار
احد در میم احمد گشت ظاهردر این دور، اوّل آمد عین آخر
ز احمد تا احد یک میم فرق استجهانی اندر آن یک میم غرق است[1]

کل هستی و کاینات به‌خاطر وجود آن نازنین، خلق شده است. «**لَوْلاَكَ لَمَا خَلَقْتَ اَفْلاَكَ**»[2] این حدیث و سایر احادیث قدسی همچون: «**اوّل مَا خَلَقَ الله العَقل**»، «**اول مَا خَلَقَ الله نُوْرِی**»، «**اَوّلَ مَا خَلَقَ الله رُوْحِی**» و «**کُنْتَ نَبِیا و آدَمَ بَیْنَ الْمَاءَ وَ الطِّیْن**»[3]، همگی نشان از برتری آن‌حضرت بر کل آفرینش است. این تفوّق، خود نشان از عظمت وجودی حضرت است.

مولانا در دفتر پنجم مثنوی، بسیار زیبا در معنی «**لَوْلاَكَ لَمَا خَلَقْتَ الْاَفْلاَكَ**» فرموده است:

شد چنین شیخی گدای کوبه‌کوعشق آمد لاابالی، اتّقوا
عشق جوشد بحر را مانند دیگعشق ساید کوه را مانند ریگ
عشق بشکافد فلک را صد شکافعشق لرزاند زمین را از گزاف
با محمّد بود عشق پاک جفتبهر عشق او خدا «لولاک» گفت
منتهی در عشق، چون او بود فردپس مراو را ز انبیا تخصیص کرد:

۱. لاهیجی، عبدالرزّاق: شرح *گلشن راز*، شیخ محمود شبستری، به‌کوشش کیوان سمیعی، نشر سعدی، ص ۲۰.
۲. *احادیث مثنوی*، ص ۱۷۲.
۳. همان، ص ۱۰۲، ۱۱۳ و ۲۰۲.

گـر نبـودی بهـر عـشق پـاک را　　کـی وجـودی دادمـی افـلاک را؟
مـن بـدان افراشـتم چـرخ سـنی　　تـا علـوّ عـشق را فهمـی کنـی[1]

**عظمت پیامبر در پیشگاه حقیقت مطلق**

خود معراج، بهترین سند برای این موضوع است. چنین عروج عارفانه‌ای را کسی جزاو شایسته نیست. حضرت آن‌قدر، در پیشگاه معشوق ازلی، محبوب است که خداوند به‌جان او قسم می‌خورد و می‌فرماید:

«**لَعُمْرُكَ**»[2].

به‌گفتهٔ مولانا:

آن قسم بر جسم احمد راند حـق　　آن‌چه فرموده است کلّا: والـشفق[3]

تمام صفاتی که در ابتدای مقاله در باب نگرش عرفانی مولانا به‌حضرت(ص)، اشاره شد، نشان از همین عظمت است. نشانه‌های دیگر:

- پیامبر همه جان است؛ آن گونه که مولانا فرموده است:

مصطفایی کو که جسمش جان بود؟　　تاکه رحمـان، «علـم القـرآن» بـود[4]

- پیامبر قطب و شاهنشاه و دریای صفاست:

راست فرموده است با ما مصطفٰی　　قطب و شاهنشاه و دریـای صـفا[5]

- جهان در برابر او، غرق تسبیح است:

همچنان که این جهان پـیش نبـی　　غرق تسبیح است و پیش ما غبـی[6]

- شفیع هردو جهان است:

او شفیع است این جهـان و آن جهـان　　این جهان زی دین و آن‌جا زی جنـان[7]

---

۱. مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ٤۲–۲۷۳٦، ص ۱۳۳.

۲. «لَعَمْرُكَ»، اشاره است به‌آیه: «لَعَمْرُكَ اِنَّهُمْ لَفِيْ سَكَرَتِهِمْ يَعْمَهُوْنَ» (سورهٔ حجر: ۷۲) در چند جای *قرآن* این تعبیر به‌کار رفته است.

۳. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۵۰۵، ص ۷۵.

۴. همان، دفتر سوم، بیت ۵۹۳، ص ۳۳.

۵. همان، دفترسوم، بیت ۲۱۹۸، ص ۱۰۵.

۶. همان، دفتر چهارم، بیت ۳۵۳۳، ص ۱۷۱.

۷. همان، دفترششم، بیت ۱٦۹، ص ۱۵.

**محمّد سرحلقهٔ انبیاء و اولیاءالله (برتری پیامبر بر سایر انبیاء)**

انبیاء و پیامبران مرسل، در نزد عارفان، اولیای الهی محسوب می‌شوند. پیران حقیقی و مرادان راستینی هستند که مریدان را، از سرچشمهٔ زلال معرفت سیراب می‌سازند. انسان‌های کاملی‌اند که کامل می‌پرورانند. خضر، موسٰی، نوح، ابراهیم، محمّد(ص)، همه و همه، اربابان طریقتند و صدّیقان حقیقت که سوخته‌دلان آتش محبّت را، به‌آب حیات رهنمون می‌سازند و به‌قدم صدق، سلوک راه ظلمات صفات بشری را میسّر می‌گردانند.

محمّد(ص)، اعظم این عارفان است و اشرف این خداجویان. بدین جهت در همهٔ متون عرفانی، به‌برتری محمّد(ص) بر کلیهٔ انبیای مرسل برمی‌خوریم. اگرچه آخرین نفری بود که علم هدایت را برداشت؛ امّا از نظر درجه و مقام، اوّلین بود. به‌گفتهٔ *کلیله و دمنه*: «... و آخر ایشان در نبوّت و اوّل در رتبت[۱]».

امّا؛ نگرش مولانا: به‌عقیدهٔ او، سکّهٔ شاهی پیامبر تا ابد پایدار است. همین نظریه، مبرهن برتری رسول(ص) است:

سکّهٔ شاهان همی‌گردد دگر  سکّهٔ احمد ببین تا مستقر[۲]

و در جای دیگر:

خوش بود پیغام‌های کردگار  کو ز سر تا پای، باشد پایدار
خطبهٔ شاهان بگردد و آن کیا  جز کیا و خطبه‌های انبیا
زآن که بوش پادشاهان از هواست  بارنامهٔ انبیا از کبریاست
از درم‌ها، نام شاهان برکنند  نام احمد تا ابد برمی‌زنند
نام احمد، نام جملهٔ انبیاست  چون که صد آمد، نود هم پیش ماست[۳]

و در جای دیگر:

ختم‌هایی کانبیا بگذاشتند  آن به‌دین احمدی برداشتند[۴]

---

۱. ابوالمعالی شیرازی، نصرالله بن محمّد: *کلیله و دمنه*، به‌تصحیح مجتبی مینوی، نشر امیرکبیر، تهران، چاپ نهم ۱۳۷۰ ه ش.، ص ۲.

۲. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۸۷٤، ص ۱٤۱.

۳. همان، دفتراول، ابیات ۱۵– ۱۱۱۰، ص ۵۹.

۴. همان، دفتر ششم، بیت ۱٦۷، ص ۱۵.

**امتزاج شریعت محمّدی با طریقت و حقیقت**

مولوی در مقدّمهٔ دفتر پنجم، تعبیر جالبی در مورد این امتزاج دارد. ابتدا می‌گوید:

«شریعت همچو شمع است، ره می‌نماید و بی‌آن‌که شمع به‌دست آوری راه رفته نشود و چون درآمدی رفتن تو طریقت است و چون به‌مقصود رسیدی آن حقیقت است... سپس نتیجه می‌گیرد: شریعت، همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب، و طریقت، استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است و حقیقت، زر شدن مس... و مثال دیکر: شریعت، همچو علم طب آموختن است و طریقت، پرهیز کردن به‌موجب طب و داروها خوردن و حقیقت، صحت یافتن ابدی و از آن هردو فارغ شدن»[1].

محمّد(ص)، با هر سه سلاح به‌میدان عرفان قدم گذاشت. قبل از این‌که دیندار باشد، یک عارف است شریعتش را با عرفان حق تعالی درآمیخت. حضرت رسول(ص)، کیمیاگری بود که انسان‌های پست و بی‌ارزش را به‌بزرگ مردان روزگار و شخصیّت‌های عالی تبدیل کرد. عارفی است که جایگاه خود را در دل مؤمن نشان می‌دهد:

گفت پیغمبر که حق فرموده است — من نگنجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز — من نگنجم، این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب — گر مرا جویی، در آن دل‌ها طلب[2]

و در جای دیگر:

که: نگنجیدم در افلاک و خلا — در عقول و در نفوس باعلا
در دل مؤمن بگنجیدم چو ضیف — بی ز چون و بی‌چگونه، بی ز کیف[3]

دین‌داران واقعی، عارفان واقعی هستند. تنها عبادت و تکالیف شرعی آن‌ها را قانع نمی‌سازد. هشت صفت مردان خدا، آمیخته‌ای از شریعت و طریقت و حقیقت با یکدیگر است: توحید، علم، شکر، رضا، صبر، قلّت رزق، تعظیم لامرالله، شفقت لخلق

---

۱. مثنوی، مقدمهٔ دفتر پنجم، ص ۷.
۲. همان، دفتر اوّل، ابیات ۶۸– ۲۶۶۵، ص ۱۲۹.
۳. همان، دفتر ششم، ابیات ۸۲– ۳۰۸۱، ص ۱۴۲.

الله. مردان حق و خداجویان در دل شب تار و در خلوت خود، خدایشان را می‌جویند، خلوتی توام با دعا و نیاز.

**عارف اخص و عاشق راستین بودن پیامبر**

پیامبر، اخصّ، اکمل و اعرف عارفان و کاملان و خاصّان است. صفاتی بی‌شماری است که این ویژگی‌های عارفانه را ثابت می‌کند. هشت صفات مردان خدا، که در بالا ذکر شد، یکی از آن‌هاست.

عارف، متخلّق به‌اخلاق الله است. آینهٔ تمام نما و جمال نمای حضرت الوهیّت است. آراستگی به‌اخلاق و صفات نیکو، مقدمه‌ای بر رسیدن به‌معنویّت است. آینهٔ زمانی می‌تواند حقایق را منعکس کند که پاکیزه باشد.

انسان کامل به‌هردو صفت لطف و قهر الهی متّصف است. پیامبر رحمانی و آن رسول آسمانی، به‌هردو اوصاف متحلّی بود. از این‌رو، عارفان خود را در زیبایی اخلاق و صفات، به‌پیامبر اکرم همانند می‌ساختند.

اوصاف و اخلاق عارفانهٔ حضرت جهانی است. بهترین آینه‌ای است که اوصاف و اسمای حضرت باری در آن متجلّی می‌شود. چراکه او اشرف مخلوقات است و سزاوار لولاک.

**و اما صفات دالّ بر عارف بودن او**

صفاتی بی‌شماری است از جمله:

هشت صفات مردان خدا، که در بالا ذکرشد، یکی از آن‌هاست.

**هر کجا رو می‌کند، وجه الله با اوست**

چون محمّد پاک شد زین نار و دود — هرکجا رو کرد، وجه‌الله بود[1]

و در جای دیگر:

گفت «طوبیٰ من رآنی» مصطفیٰ — «الذی یبصر لمن وجهی رای»[2]

---

۱. مثنوی، دفتر اوّل، ب ۱٤۰۷، ص ۷۲.

۲. همان، دفتر اوّل، ب ۱۹٥٦، ص ۹۷.

### پیامبر، بزرگ معرّف حدیث خودشناسی

در عرفان دو حدیث مشهور است: خودشناسی و خداشناسی.

اولی: «**مَن عرف نفسه، فقد عرف ربّه**»[۱] و دومی: «**کنت کنزا مخفیا، فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لکی اعرف**»[۲]. مولانا می‌فرماید:

بهـر آن پیغمبـر ایـن را شـرح ساخت　　هرکه خود بشناخت، یزدان را شـناخت[۳]

عاشق راستین، با شنیدن نام معشوق، از خود بی‌خود می‌شود و پروانه‌وار، خود را در برابر حقیقت مطلق فنا می‌کند. پیامبر با شنیدن صدای بلال، به‌وجد می‌رسید:

جـان کمـال اسـت و نـدای او کمـال　　مـصطفٰی گویـان: «ارحنـا یـا بـلال»
ای بـــلال! افـــراز بانـــگ سلـــسلهٔ　　ز آن دمـــی کانـــدر دمیـــدم در دلـــت
ز آن دمـی کـآدم از آن مـدهوش گـشت　　هـوش اهـل آسـمان بیهـوش گـشت
مصطفٰی بی‌خویش شد ز آن خوب صوت　　شـد نمـازش از شـب تعـریس فـوت[۴]

دریغم آید چند بیتی از نعت عطّار نیشابوری را نیاورم آن‌جا که می‌گوید:

چون دلش بی‌خود شدی در بحـر راز　　جـوش او میلـی برفتـی در نمـاز
چـون دل او بـود دریـای شـگرف　　جـوش بـسیاری زنـد دریـای ژرف
در شـدن گفتـی «ارحنـا یـا بـلال»　　تا بـرون آیـم از ایـن ضـیق خیـال[۵]

### غم‌پرستی عارفان

عشق با شادی بیگانه است و با غم، یگانه. از هر دری که شادی درآید، از در دیگر، عشق می‌گریزد. عارفان الهی، غم‌پرستان واقعی‌اند. مدّت بیست و سه سال نبوّت پیامبر، سراسر رنج و تعب بود و بس. چنان‌که خود حق فرموده بود:

«**فَاسْتَقِمْ کَمَآ اُمِرْتَ وَ مَنْ تَابَ مَعَکَ...**»[۶]

---

۱. *احادیث مثنوی*، ص ١٦٧.
۲. همان، ص ۲۹.
۳. مثنوی، دفتر پنجم، بیت ٢١١٦، ص ١٠٤.
۴. همان، دفتر اوّل، ابیات ۲۰۰۱– ۱۹۹۷، ص ۹۸.
۵. عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدّین محمّد: *منطق‌الطیر*، به‌کوشش رضا انزابی‌نژاد و سعید قره بگلو، نشر آیدین، تهران، چاپ اوّل ١٣٨٤ ه ش، ص ٣٤.
۶. سورهٔ هود (۱۱)، آیه ۱۱۲.

در دنبالهٔ آیه می‌فرماید حتّی آنان که با تو هستند و پیروان تو محسوب می‌شوند، به‌چنین غم‌پرستی و استقامتی نیازمندند:

«گفتا به‌سرّم الهام دادند که بایزید خبر نداری که به‌این طایفه گوشت بی‌جگر نفروشند و در انجمن دوستی، جز لباس بلا نپوشند. بگریز اگر سر بلانداری ورنه خونت بریزند»[۱].

پیامبر تمام این شداید و مصایب را در راه آرمان واقعی خود، تحمّل می‌کرد. چون عاشق بود و یک جانباز حقیقی. به‌تنها چیزی که می‌اندیشید، رضای حق بود. آن‌گاه طرب‌نامهٔ معشوق را نوشت که بر سر اسباب شادی، قلم درکشید[۲].

عارفان هم به‌تأسّی از رسول(ص)، غم معشوق را به‌دوش می‌کشند و عاشقانه آن را می‌ستایند.

**معشوق بودن پیامبر و اهمیّت آن**

پیامبر همان‌طور که عاشق است، یک معشوق هم تلقّی می‌گردد. در مثنوی و غزلیّات شمس، فراوان از «استن حنّانه» سخن رفته است. ستونی که در مسجد پیامبر، در فراق معشوق (= حضرت رسول(ص))، عاشقانه می‌گریست:

استن حنانه از هجر رسول ناله می‌زد همچو ارباب عقول
گفت پیغمبر چه خواهی ای ستون گفت جانم از فراقت گشت خون[۳]

و در جای دیگر:

پیش تو استون مسجد مرده‌ای است پیش احمد، عاشقی دل برده‌ای است[۴]

آری این همان معشوقی است که وقتی وضو می‌گرفت، یاران و صحابه نمی‌گذاشتند که قطرهای وضو بر زمین بریزد. مشت می‌کردند و قطرهای وضو را می‌گرفتند و به‌عنوان

---

۱. میبدی، رشیدالدّین: *کشف‌الاسرار*، به‌کوشش رضا انزابی‌نژاد، نشرامیرکبیر، چاپ اوّل، ۱۳٦٤ ه ش، ص ۱٤۸.
۲. یادآور این بیت حافظ است:
حافظ آن روز طرب‌نامهٔ عشق تو نوشت که قلم بر سر اسباب دل خرم زد
نگ: خطیب رهبر، خلیل: *شرح غزل‌های حافظ*، نشر صفی علیشاه، چاپ هفدهم، ۱۳۷۵ ه ش، ص ۲۰٦.
۳. مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۲۵– ۲۱۲٤، ص ۱۰٤.
۴. همان، دفتر ششم، بیت ٥٦٤، ص ٤۷.

تیمّن و تبرّک به‌صورت می‌مالیدند و این همان معشوقی است که ذکر صلواتش، معطّر و مزیّن هر محفل و روشنی بخش هر مجلسی است.

## منابع


۱. ابوالمعالی شیرازی، نصرالله بن محمّد: *کلیله و دمنه*، به‌تصحیح مجتبی مینوی، نشر امیرکبیر، تهران، چاپ نهم ۱۳۷۰ ه ش.

۲. بدیع خراسانی، بدیع‌الزمان محمّد حسن فروزانفر بن شیخ علی بشرویه‌ای: *احادیث مثنوی*، مؤسّسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ چهارم ۱۳٦٦ ه ش.

۳. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: *مثنوی معنوی*، دفتر اوّل، به‌کوشش دکتر محمّد استعلامی، انتشارات زوّار، تهران، چاپ دوم ۱۳٦۹ ه ش.

٤. حافظ شیرازی، شمس‌الدّین محمّد: *غزل‌های حافظ*؛ شرح... از دکتر خطیب خلیل رهبر، نشر صفی علیشاه، تهران، چاپ هفدهم ۱۳۷۵ ه ش.

۵. عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدّین محمّد: *منطق‌الطیر*، به‌کوشش رضا انزابی‌نژاد و سعید قره بگلو، نشر آیدین، تهران، چاپ اوّل ۱۳۸٤ ه ش.

٦. میبدی، رشیدالدّین ابوالفضل بن ابی‌بصیر احمد بن محمّد (م: ۵۳۰ ه): *کشف‌الاسرار*، به‌کوشش رضا انزابی‌نژاد، نشر امیرکبیر، تهران، چاپ اوّل ۱۳٦٤ ه ش.

۷. نجم دایه‌رازی، نجم‌الدّین ابوبکر عبدالله (م: ٦۵٤ ه): *مرصادالعباد*، به‌کوشش محمّد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ پنجم ۱۳۷۳ ه ش.

# تأثیر مولانا بر ادبیّات کودک و نوجوان
# با تأکید بر کاوش در کودکی او

**محسن سامع** *

**مقدّمه**

حق تعالی صبوتی بخشد پیران را از فضل خویش که صبیان از آن خبر ندارند؛ زیرا صبوت بدان سبب تازگی می‌آورد و برمی‌جهاند و می‌خنداند و آرزوی بازی می‌دهد، که جهان را جهان را نو می‌بیند و ملول نشده است از جهان. این پیر جهان را هم نو بیند و همچنان بازی‌اش آرزو کند[۱]

در افسانه‌های یونان آمده است که چون اروس، الههٔ عشق، ده ساله شد، تیر و کمان به‌دست گرفت و در آسمان به‌صید عاشقان پرداخت؛ امّا هرچه زمان گذشت، از مرتبهٔ کودکی بیرون نیامد. مادرش آفرودیّت که الههٔ زیبایی بود، او را نزد آپولو، طبیب خدایان برد تا علّت را جویا شود. آپولو گفت که این فرزند تا ابد کودک خواهد ماند و هیچ‌گاه مرد نخواهد شد! رمز قصّه در این است: عشق، فرزند زیبایی، پیوسته کودک است، عاشقان پیوسته جوان خواهند بود.

آن شاهدی نه‌ایم که فردا شود عجوز ما تا ابد جوان و دلارام و خوش قدیم[۲].

---

* مدرّس دانشگاه اصفهان؛ ایران.

۱. *فیه مافیه*، ص ۱۳۳ به‌نقل از گزیدهٔ *فیه مافیه* ص ۵۸، حسین الهی قمشه‌ای.

۲. گزیدهٔ *فیه مافیه*، ص ۱۹–۲۱۸.

## تفکّر زبان

فکر با صدای بلند (thinking a loud) [در] بزرگسالان بسیار شبیه تک‌گویی کودکان است. تک‌گویی‌های جمعی، یعنی اجتماعی‌ترین شکل تکلّم خود میان بین شامل تک‌گویی‌های همزمان کودک است.

خود میان بینی، حالت روانی به‌نجار که در آن فقدان تمایز بین واقعیّت شخصی و واقعیّت عینی مشهود است. کودکان زیر هفت سال باد، رودخانه، ابر و خورشید را زنده می‌پندارند.

خود میان بینی هسته مرکزی ویژگی‌های تفّکر کودک است و بنای عظیم نظریه «پیاژه» بر همین پایه استوار است. خودروترین صورت تفکّر، بازی یا تخیّل است، کودک از طریق کارکردن یاد می‌گیرد و جهان را تنها مشاهده و تقلید نمی‌کند، بلکه تفسیر می‌کند. کودک، فیلسوفی است که جهان را به‌گونه‌ای که تجربه کرده است، درک می‌کند. شاعر نیز در زمان سرودن همه چیز را زنده می‌بیند و از زبان آن‌ها سخن می‌گوید. به‌آن‌ها شخصیّت انسانی می‌بخشد و شخصیّت و حالات خود را به‌اشیاء تسرّی می‌دهد. در اشیا حلول می‌کند و روح اشیا را در خویش حلول می‌دهد.

خودمیان بینی، ریشهٔ اصلی شاخه‌های گوناگون تفکّر کودکانه است که میوه‌ها و برگ و باران را می‌توان در باغ بسیار درخت شعر دید و چید.

ای آسمان که بر سر ما چرخ می‌زنی　　در عشق آفتاب تـوهّم خرقـهٔ منـی[1]

کودک همچنان که از تکلّم خود میان بینی خلاص می‌شود بازی‌های زبانی Linguistic plays با اصوات و ریتم‌ها و نیز بازی‌هایی که با خواندن آواز همراه است به او کمک می‌کند تا انعطاف‌پذیری تکلّم را بشناسد... (این حالات را در زندگی و شعر مولانا بارها می‌بینیم که به‌آن اشاره خواهد شد).

زمانی که کودکان شروع به استفاده از زبان اجتماعی می‌کنند، مرحلهٔ تفکّر شهودی می‌نامند که از ۴ تا ۷ سالگی است.

پیاژه مکالمات این مرحله را به‌شش نوع تقسیم می‌کند:

---

۱. شعر کودکی؛ قیصر امین‌پور. ص ۲۰–۱۸ با تلخیص و تصرّف.

۱- همخوانی با اعمال دیگر؛ ۲- همکاری در عمل؛ ۳- ستیز؛ ۴- استدلال ابتدایی؛ ۵- همکاری در فکر تجریدی؛ ۶- استدلال واقعی.

در ظاهر به‌نظر می‌رسد که بین شعر که عالی‌ترین و پیچیده‌ترین جلوهٔ تکامل زبان است و زبان کودک که ابتدایی‌ترین صورت زبان به‌حساب می‌آید، هیچ‌گونه شباهتی نیست امّا اگر بپذیریم که «شعر رستاخیری است در زبان»[1] آنگاه می‌بینیم که از این حادثه‌ها در زبان کودک هم کم اتفّاق نمی‌افتد.

کودکان اگرچه از همین کلمات زبان مشترک استفاده می‌کنند ولی معانی متفاوتی را درنظر دارند[2]. درست مثل برخورد شاعر با زبان و استفاده متفاوت از آن برای انتقال مفاهیم ذهنی و دریافت‌ها و برداشت‌ها.

مولانا در این زمینه، اشارات فراوانی دارد:

من چو لب گویم، لب دریا بـود      من چو «لا» گویم مُراد الّا بـود

دوری از گفتار معمولی هر روزه و به‌دنبال استفاده دیگر از واژه‌ها بودن. به‌جای واژه به‌صدای آن توجّه کردن و یا اصلاً بیان صدای واژه‌ها و اشیا و موجودات به‌جای به‌کاربردن نام آن‌ها در سخن مولانا فراوان دیده می‌شود.

حرف و صوت و گفت را بر هم زنـم      تا که بی‌این هر سه بـا تـو دم زنـم

وقتی چنین نگاهی به‌زبان‌ـ کودک زبان شاعری و بیان مولانا داشته باشیم دیگر به‌راحتی می‌پذیریم که مولانا به‌کمال رسیده از اصواب و صداها در حالت‌های بی‌خودی و کشف به‌فراوانی بهره‌برد.

ای مطرب خوش فاقا تو قی قی و من قو قو
تو دق دق و من حق حق تو هی هی و من هو هو
عَف عَف عَف همی زند اشتر من ز تف تفی
وع وع وع همی کند حاسدم از شلقلقی

بهتر است اشاره‌ای نیز به‌بازی‌های دوران کودکی داشته باشیم.

---

۱. موسیقی شعر؛ شفیعی کدکنی، چاپ دوم، ص ۳ به‌نقل از شعر و کودکی.
۲. شعر و کودکی، ص ۸-۳۶.

تحوّل ذهنی کودک در مرحله پیش عملیاتی تحت تأثیر بازی است.

بنابر نظر پیاژه، بازی از تولّد و به‌صورت تقلید آغاز می‌شود. این تقلیدها به‌تدریج و به‌شکل اصل تحوّل می‌یابند. بازی تمرینی یا مهارتی، بازی نمادین و بازی‌های باقاعده...

بازی‌های باقاعده در سراسر زندگی شخص باقی می‌ماند و تکامل می‌یابد و به‌صورت رؤیا یا تخیّلات ادامه پیدا می‌کند. نیز بازی‌های تقلیدی و نمادین ممکن است به‌صورت بازی باقاعده تکامل یابند. (بازی نمادین)

بزرگسالان نیز بازی را ادامه می‌دهند. مثلاً اگر نویسنده باشند، بازی‌های نمادین را در خلال داستان‌گویی و اگر هنرپیشه باشند در ضمن بازی در نقش‌های مختلف و...

شعر نوعی بازگشت به‌بازی‌های کودکانه است. پیاژه می‌گوید: بازی با تقلید آغاز می‌شود و ارسطو از دیرباز نظریهٔ «محاکات» را در پیدایش شعر مطرح کرده است... ارسطو می‌گوید: شعر اندک اندک پیشرفت می‌کند و وفق طبع و نهاد شاعران، گونه‌گون می‌گردد و سپس قواعد آن شکل می‌گیرد. همچنان‌که پیاژه می‌گوید: بازی‌های تقلیدی و نمادین به‌صورت بازی باقاعده تکامل می‌یابند.

و امّا در آثار مولانا:

در داستان «طوطی و بازرگان» آیا مولانا به‌جای طوطی‌ها مشغول بازی نمادین نمی‌شود؟ گذشته از این که خود مولوی هم تصریح می‌کند که طوطی هم مشغول بازی نمادین است. آن‌جا که یک طوطی خود را به‌مردن می‌زند تا پیام نمادین خود را به‌طوطی اسیر برساند.

– طوطی ای زان طوطیان لرزید بس اوفتاد و مرد و بگسستش نفس

– اندرون توست آن طوطی نهان عکس او را دیده تو بر این و آن

– طوطی من مرغ زیرکسار من ترجمان فکرت و اسرار من

در این میدان، مولوی و طوطی و بازرگان و طوطیان هند و خواننده همه باهم مشغول بازی نمادین هستند همچنان‌که همهٔ اشیا و حیوانات می‌توانند در این بازی شرکت کنند[۱].

مولانا در این بازی‌ها خود را غرق می‌کرد. و با بازیگران همنوا و همصدا می‌شد. آنقدر دقیق می‌شد که صدای سلام و احوال پرسی گل‌ها و گیاهان و پرندگان و گفت وگوهای حیوانات را به راحتی می‌شنید و با آن‌ها یکی می‌شد.

– ما همه مستان یک می بوده‌ایم عاشقان درگه وی بوده‌ایم...

– سنبله با یاسمین گفت: سلام علیک / گفت: علیک السلام، در چمن آی ای فتا

غنچه چو مستوریان کرده رخ خود نهان/ باد کشد چادرش کای سَره! رو برگشا

نرگس در ماجرا چشمک زد سبزه را/ سبزه سخن فهم کرد، گفت که فرمان تو را...

– باغ سلام می‌کند، سرو قیام می‌کند/ سبزه پیاده می‌رود، غنچه سوار می‌رسد...

## کودکی، تفکّر و شعر

دوران کودکی به‌تأکید و باور اکثر قریب به‌اتفاق روان شناسان، دوران شکل‌گیری شخصیّت افراد است. اگر به‌این باور، ایمان داشته باشیم و این دوره مهمّ را جدّی بنگریم، خواهیم دید که سرمنشاء بسیاری از نگرش‌ها و اوج و فرودهای بعدی از همین دوران شروع می‌شود[۲].

بی‌آن‌که بخواهم به‌آن‌چه دربارهٔ کودکی مولانا بیان شده ـ که اکثر آمیخته به‌تخیّل و افسانه است، اشاره مستقیم یا استناد کنم، ضروری می‌نماید که دربارهٔ این دوران مطلبی ذکر و یا به‌نکته‌هایی اشاره شود. مولانا، مستقیم و غیرمستقیم، مفصّل یا اشاره‌وار دربارهٔ این دورهٔ شگرف زندگی خود سخنانی گفته است.

در منابعی که در دست ماست و می‌توان به‌دو دسته منابع اوّلیه و ثانّویه تقسیم کرد، اشاره‌هایی شده و نکات مهّمی می‌توان یافت که به‌پژوهش ما کمک می‌کند تا بتوانیم

---

۱. شعر و کودکی، ص ۳۳–۲۸.

۲. توماس مازلو: *روان‌شناس انسان گرا*.×

تحلیلی نسبتاً نزدیک به‌یقین داشته باشیم. منابع اوّلیه آثار منثور و منظوم مولاناست و منابع ثانویه مجموعه آن‌چه را که دربارهٔ او سروده و نوشته شده است. در این‌جا در جست‌وجوی حالات و رفتارهای دوران کودکی مولانا در لابه‌لای نوشته‌ها و سروده‌هایش هستیم.

کودکی مولانا بارها از لابه‌لای اشعارش سرک می‌کشد و جلال‌الدّین بهترین شیوه را دربارهٔ این سرک کشیدن‌ها پیش می‌گیرد. اجازه می‌دهد که کودک درونش به‌کنجکاوی بپردازد. از شاخه‌ای به‌شاخه دیگر رود. در قسمت‌های بعدی اشاره خواهد شد که همین پرداختن به‌قصه و تمثیل برای بیان و تشریح تفکّرات، نوعی کودک‌وارگی است. بهترین شیوه آموزش و بیان.

بهتر است به‌معصومیّت از دیدگاه روان‌شناسی نظری بیفکنیم:

... به‌تعبیر مازلو «معصومیّت ثانویه» یکی از ویژگی‌های بزرگسالانی است که خود به‌شکوفایی رسیده‌اند او... در نقد یکی دانستن معصومیّت کودکان و معصومیّت بزرگسالان می‌نویسد:

او [کودک] معصوم است زیرا ناآگاه است. این با «معصومیّت ثانویه» یا چنان‌که من آن را نامیده‌ام «ساده‌لوحی ثانویه» بزرگسالان خردمند و خود شکوفای پیر، بسیار بسیار تفاوت دارد.

بزرگسالی که قلمرو کمبود، کلّ جهان، تمامی بدی‌هایش، ستیره‌هایش، فقرهایش، جنگ و جدال‌هایش و اشک ریختن‌هایش را می‌شناسد و در عین حال قادر است بر آن‌ها قائق آید.

پس به‌تعبیر «مازلو» میان معصومیّت کودکانه و معصومیّت بارور یا خود شکوفا تفاوتی کیفی درکار است. کودک صرفاً عینی است امّا عینیّت بزرگسالان از انتزاع عبور کرده از آگاهی عبور کرده و ماهیتاً با عینیّت کودکی متفاوت است.

بنابه تعبیر مازلو، این یک اصل کلّی است که شما بار دیگر نمی‌توانید به‌وطن برگردید. شما واقعاً نمی‌توانید پَس روی کنید. بزرگسال به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند به‌یک کودک تبدیل شود، شما نمی‌توانید دانش را از صفحهٔ ذهن خود بزدایید. شما نمی‌توانید بار دیگر معصوم شوید. هنگامی که چیزی را دیدید، نمی‌توانید دیدن را بی‌اثر سازید.

دانش، غیرقابل برگشت است... شما حتّی با رهاکردن سلامت روانی و قدرت‌تان نمی‌توانید مشتاق نوعی باغ عدن اسطوره‌ای باشید. تنها راه ممکن برای انسان این است که امکان پیش روی به‌سمت معصومیّت خردمندانه را درک کند[1].

و مولانا چنین کرد. او تا پایان این معصومیّت پیشرفت. گاهی از ازدحام آگاهی‌های خود یا مانع‌های رهایی گله‌مند است.

حرف چبود؟ خار دیوار رزان حرف چبود؟ تا تو اندیشی از آن
حرف و صوت و گفت را برهم زنم تا که بی‌این هر سه با تودم زنم
قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من

این‌ها و مثال‌های فراوانی از این دست، جسارت می‌خواهد، همان جسارتی که در دوران کودکی برای خواستن و به‌دست آوردن و عمل کردن هست، و در دوران بزرگسالی با شکستن قالب‌ها و برخی سنّت‌ها پدید می‌آید. این جسارت مبارک در دو زمینه حرف و عمل در زندگانی مولوی مشهود است.

جسارت تغییر به‌صورت کمتر و به‌ظاهر متعادل‌تر در شخصیّت ناصر خسرو، سنایی، امام محمّد غزالی، عطّار و عراقی و تنی چند از دیگر اندیشمندان دیده می‌شود. همان‌طور که در کلام سعدی نیز هویداست، امّا گمان دارم اوج این نوع جسارت کودک‌وار در زندگی مولانا رخ داد. شکستن تابو در چنین سنّی عجیب است. مولانای بر مسند تدریس و فتوا نشسته و مریدان گوناگون در صنف‌های مختلف داشته، مولانای صاحب پایگاه و جایگاه دربین عوام و خواص، ناگهان پشت پا بر هر آن‌چه تاکنون بوده است می‌زند و لا ابالی‌وار می‌گوید:

زاهد بودم، ترانه گویم کردی سر فتنهٔ بزم و باده جویم کردی
سجّاده نشین با وقارم دیدی بازیچهٔ کودکان کویم کردی

مولانا دقیقاً به‌معصومیّت ثانویه رسیده است. تمام دانش ظاهر که لایه‌های خاکستری بر زندگی می‌کشد و حجاب غرور و تعصّب و خود خواهی بر آن قرار می‌دهد در وجود مولانا کنار گذاشته می‌شود. او بارها سخت‌گیری و تعصّب را خامی

---

۱. معصومیّت و تجربه؛ مرتضٰی خسرو نژاد، ص ۱۲-۱۱۰.

می‌داند و چنین انسان‌هایی را سرزنش می‌کند. رسیدن به‌مرگ آگاهی نیز در گرو رسیدن به‌معصومیّت خردمندانه است.

**کودکی مولانا و بازتاب‌های آن در دورهٔ کمال**

اگر بپذیریم که «نوع عواطف هرکس سایه‌ای از «منِ اوست»»؛ «منِ» مولانا از مرز زمان و مکانِ محدود، بسیار فراتر می‌رود:

طی مکان ببین و زمان در سلوک شعر

کاین طفلِ یک‌شبه ره صد ساله می‌رود.

عواطف کودکی مولانا هرگز او را رها نکرد. به‌خصوص پس از دیدار شمس، تا پایان زندگی او این عواطف و تفکّرات پاک، در لحظه‌های ناب بر زبانش ساری و جاری می‌شد.

«این عروج روحانی را او از سال‌های کودکی آغاز کرده بود. از پرواز در دنیای فرشته‌ها، دنیای ارواح، دنیای ستاره‌ها که سال‌های کودکی او را گرم و شاداب و پرجاذبه می‌کرد... [او] بر روی درخت‌های در شکوفه نشستهٔ خانه، فرشته‌ها را به‌صورت گل‌های خندان می‌دید... شوق پرواز از نخستین سال‌های کودکی در خاطر این کودکِ خانواده خطیبان بلخ شکفته بود[1].

دورانِ کودکی مولانا توأم با معنویتی که دائماً در فضای خانه پدری موج می‌زد، همراه بود. «الله الله» گفتن دائمی پدر، او را به نوعی به این ذات پاکِ بی‌همتا نزدیک می‌کرد و روحش را آماده برخی مکاشفات.

افلاکی از قول «راوبان اخبار و حاویان اسرار» به‌اتّفاقی که در پنج سالگی مولانا برای او رخ داد، اشاره می‌کند: صورت‌های روحانی و اشکال غیبی در پیش نظرش پدیدار می‌شد. پدرش وقتی می‌شنود می‌گوید: اینان غیبیانند. خود را به‌شما عرضه می‌کنند تا نثار عنایات کنند و هدایای عینی و غیبی ارمغان آورده‌اند! این حالات در بزرگسالی و دوران کمال مولانا بسیار مشهود است.

– خلوتیان آسمان تا چه شراب می‌خورند؟

---

۱. *پلّه پلّه تا ملاقات خدا*؛ عبدالحسین زرّین‌کوب، ص ۱۵.

روح خراب و مست شد، عقل خمار می‌رسد
– عشق است بر آسمان پریدن صد پرده به‌هر نفس دریدن
– هر نفس آواز عشق می‌رسد از چپّ و راست
ما به‌فلک می‌رویم؛ عزم تماشا که راست؟
– ما به فلک بوده‌ایم، یار ملک بوده‌ایم
باز همان‌جا رویم جمله که آن شهر ماست...

کودک‌وارگی‌های جلال‌الدّین در اشعارش و حتّی نوشته‌هایش آن‌قدر هست که ذهنیّت او را بتوان از لابه‌لای آن گفته‌ها دنبال کرد. مثلاً حال و هوای گفت و گو با خدا در ضمیر هر کودکی هست. اگر همان‌وقت ثبت شود، شعر گونه است از دیدگاه بزرگسال و از دیدگاه خودش حرف‌هایی است صمیمی و طبیعی. حال اگر این حرف‌ها و سخنان تلنبار گردد و هنگامی که روح دوباره به‌صفا و جلای کودکی برسد، تراوش کند، شعر است. کاملاً شعر. کودکی کنجکاو همچون جلال‌الدّین که عطّار با نظر به‌عمق نگاهش، فوران روحش را دید و پیش‌بینی کرد، کسی نیست که وقتی بالید و به‌سن کمال رسید و پیر و مراد دیگران گشت، آن اندیشه‌ها و دغدغه‌ها را فراموش کند. بسیاری از آن‌چه از زبان دیگر انسان‌ها و موجودات گفته، واگویه‌هایی روح کودکی خود اوست.

کودکی مولانا بارها و بارها از لابه‌لای سخنانش سرک می‌کشد و جلال‌الدّین به‌ترین شیوه را برای سرک کشیدن‌ها درپیش می‌گیرد. اجازه می‌دهد که کودک درونش به‌کنجکاوی بپردازد. از شاخه‌ای به‌شاخه دیگر رود و هرچه خواست به‌راحتی بگوید[۱].

... قهرمانان [قصّه‌ها] افسانه‌ها در مرحله‌ای خاص از تحوّل یا با یورش نیرویی از بیرون برانگیخته می‌شوند و یا به‌وسوسهٔ میلی از درون ـ کنجکاوی، استقلال‌طلبی و تمایلات غریزی ـ در به‌روی تجربه می‌گشایند و خود را بی‌محابا در معرض آن قرار می‌دهند[۲].

---

۱. *مناقب‌العارفین*؛ احمد افلاکی، ج ۱، ص ۷۳.×
۲. *معصومیّت و تجربه*، ص ۱۵۰.

پس از بارها و بارها اندیشه در داستان «موسی و شبان» به‌این نتیجه رسیدم که مولانا در کودکی‌های خود، خار خارِ این اندیشه را بارها احساس کرده که: خدا چه شکلی است؟ کی می‌خوابد و کی بیدار می‌شود؟ کی غذا می‌خورد و کی بیمار می‌شود؟ و... و اگر می‌خواست او را ستایش کند، با زبان کودکانه و بیان معصومانه خود به‌ستایش و نیایش او می‌پرداخت و اکنون که بزرگ شده و هنوز مایه‌ای از آن تفکّرات معصومانه باقی است از زبان چوپان ساده دلی بی‌ادّعا و مخلص، سخن می‌گوید.

فروغ فرخزاد می‌گوید:

"آیا من دوباره از پلّه‌های کنجکاوی خود بالا خواهم رفت/ تا به‌خدای خوب که در پشت بام خانه قدم می‌زند، سلام بگویم؟"[۱]

بازتاب‌های دوران کودکی مولانا در مثنوی و دیگر آثار او بسیار دیده می‌شود:

"بازتاب آزارهای همسایه‌هایی چون حاجی صدیق، امّ شعیب و بچّه‌های آن‌ها که خاطرِ خانواده مولانا به ویژه بهاءولد را آزرده می‌کرد"[۲].

... روزی حضرت مولانا فرمود که من در سنّ هفت سالگی دایم در نماز صبح سوره «**اِنَّآ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ**»[۳] می‌خواندم و می‌گریستم. از ناگاه حضرت الله از رَحمت بی‌دریغ خود به‌من تجلّی کرد. چنان‌که بی‌خود شدم و چون به‌هوش آمدم، از هاتفی آواز شنیدم که: ای جلال‌الدّین! به‌حقّ جلال ما که بعد از مجاهده مکش که ما تو را محلّ مشاهده کردیم و به‌شکرانه آن عنایت تا غایت بندگی‌ها می‌کنم و بر موجب: «**اَفَلا اکون عبداً شکوراَ**» می‌کوشم و می‌جوشم تا مگر اصحاب خود را به‌جمالی و کمالی و حالی توأم رسانیدن[۴].

درست است که مشغولیّت‌های روزانه و مجالس وعظ و تذکر، مولانا را از آن حال و هوای پاک کودکی به‌مرور دور کرد امّا باز هم در حالت‌های بی‌خودی و کشف،

---

۱. شعر و کودکی، ص۲۴.
۲. *پلّه پلّه تا ملاقات خدا*، ص ۱۳.
۳. سورهٔ کوثر (۱۰۸)، آیه ۱.
۴. *مناقب‌العارفین*، ج۱، ص ۷۶.

به‌ناگاه جلال‌الدّین، رجوعی پاک و زیبا به‌آن دوران دارد. رهایی از بسیاری چیزها که بعد از دیدار با شمس رخ داد، نوعی بازگشت به‌کودکی است.

... شاید هم قصّهٔ آن معلّم که به‌تلقین شیطنت‌آمیز شاگردان خویش رنجور شد و از غلبه وهم به‌بستر افتاد آن‌گونه که بعدها در کلام خداوندگار به‌بیان آمد، یک تجربهٔ واقعی ـ امّا مکّرر گونه‌گون صورت بود[1].

(پرداختن به‌این موضوع را به‌مجال و مقالی دیگر وا می‌گذارم).

## سنّت قصّه پردازی و تمثیل

جایگاه قصّه و قصّه‌پردازی در پیشینهٔ تاریخ بشر نیازی به‌بازگویی ندارد و نیز این که در قصّه‌ها، جایگاه تمثیل بسیار مرتفع است، چیزی یقینی است.

مولانا تمثیلاتش را برای ذهن تا بالغ انسان‌های تقویمی می‌گوید.

بهرِ طفل نو پدر تی‌تی کند　　　گرچه عقلش هندسهٔ گیتی کند[2]

حضور تمثیل‌ها و قصّه‌ها در مثنوی از این منطق تبعیّت می‌کند که برای مخاطبان با سطح تفکّرات متفاوت باید با لحنی در خورِ فکر آن‌ها سخن گفت. در قصّه‌ها و تمثیل‌های مولوی گاه پای شخصیّت‌های کودک به‌میان می‌آید و گاه قصّه‌هایی دربارهٔ کودکان روایت می‌شود. در مواردی نیز داستان از منطقی کودکانه پیروی می‌کند و حسّ و حال کودکانه‌ای را عرضه می‌دارد:

آن‌چنان‌که گفت مادر بچّه را:　　　"گر خیالی آیدت در شب فرا
یا به‌گورستان و جای سهمگین　　　تو خیالی بینی اَسود پُر زکین
دل قوی دار و بکن حمله بَرُو　　　او بگرداند ز تو در حال رُو"
گفت کودک: آن خیال دیووش　　　گر بدو این گفته باشد مادرش
حمله آرم، افتد اندر گردنم　　　ز امرِ مادر، پس من آن‌گه چون کنم؟
توهّمی آموزیم که چُست ایست　　　آن خیال زشت را هم مادری است[3]

حال و هوای این تمثیل به‌شدّت با دنیای کودکان همانگ است.

---

۱. *پلّه پلّه تا ملاقات خدا*، ص ۲۵.

۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۳۳۱۵.

۳. همان، دفتر ششم، ابیات ۸-۴۹۰۳.

مادری به‌فرزندش می‌گوید:

"اگر در شب یا جایی تاریک و ترسناک، شبحی سیاه دیدی، نترس! اگر به‌او حمله کنی فوراً فرار می‌کند. ترس کودکان از تاریکی مکان‌های خلوت، برای همه مسأله‌ای آشناست. این ترس اغلب به‌شکل تصوّر شکل‌ها و موجودات عجیب وحشتناک بروز می‌کند. در این تمثیل مادر برای دور کردن این ترس به‌شیوه‌ای متوسّل می‌شود که به‌دنیای کودکان نزدیک‌تر است. او نمی‌گوید که چنین شبحی وجود ندارد و کودک، دچار خیالات شده است؛ چرا که کودک احساس می‌کند که واقعاً چنین اشباحی را می‌بیند و نمی‌تواند این حرف را بپذیرد. از این رو به‌او می‌گوید: به شبح حمله کن تا او بگریزد»... امّا عکس‌العمل کودک نیز فوق‌العاده طبیعی و کودکانه است. او می‌پرسد: «اگر مادر آن شبح هم این نصیحت را به‌او کرده باشد و او به‌من حمله کند، چه کنم؟!"

در این‌جا دیگر با نگاهی بزرگسالانه به‌دنیای کودکان مواجه نیستیم، بلکه حسّ و نگاهی کودکانه را می‌بینیم که شعر شاعری برخوردار از نظام فکری بسیار پیچیده و دقیق جلوه‌گر می‌شود چرا که محور همهٔ مقایسه‌ها و سنجش‌های کودک، خود اوست. و این، خود، اصلی اساسی در دنیای کودکان است. [چون کودک است نگاهش به‌همه چیز کودکانه است و] پدیده‌ها و اشیای اطراف خویش را نیز کودک می‌پندارد و از آن‌جا که می‌داند خودش مادری دارد برای همه آن‌ها نیز مادری تصوّر [می‌کند][1].

به‌گمان من این‌ها همه تصوّرات و سؤال و جواب‌های کودکی مولاناست. داستان‌هایی از این قبیل و تمثیلاتی بدین‌گونه اکثراً دغدغه‌ها و دل مشغولی‌های دوران کودکی و نوجوانی مولانا بوده است و این مهم‌ترین دلیل می‌تواند باشد بر تأثیرگذاری عمیق آثار مولانا به‌خصوص بر ادبیّات کودک و نوجوان معاصر.

---

۱. پژوهشنامهٔ *ادبیّات کودک و نوجوان*، شمارهٔ ۲، پاییز ۷۴ ـ شهرام رجب‌زاده.

تمثیل یا فابل حیطه‌ای وسیع دارد. از نمونه‌های شناخته شده آن در ادبیّات فارسی، تمثیل‌های *مثنوی* مولوی، *مرزبان‌نامه* و *کلیله و دمنه* است... محمود کیانوش نمونه‌های بارز تمثیل را در ادب فارسی، داستان‌های مولوی می‌داند[1].

جا دارد که تمثیل‌های مولوی مورد بررسی روان‌شناختی قرارگیرد تاهم شخصیّت نهفته در ورای قهرمانان یا موجودات تمثیل‌ها شناخته شود و هم اندیشه‌ها و باورهای روان‌شناسانه پدیدآورندهٔ آن‌ها.

تعامل ویژگی رفتاری جانوران در بررسی تمثیلات مهمّ است. در باورهای عامیانه روباه را به‌نیرنگ بازی، شتر را به‌صبوری، الاغ را به‌نادانی، میمون را به‌تقلید، عقرب را به‌آزار رسانی دائمی و بی‌سبب، کوسه ماهی را به‌خونخواری، جغد را به‌بدشگونی، کلاغ را به‌خبرچینی، شیر را به‌قدرت، شغال را به‌خدمت کاری و... می‌شناسند[2].

شخصیّت‌شناسی داستان‌ها و تمثیلات مولانا که برخی از *کلیله و دمنه* و آثار پیش از او گرفته شده و برخی زاییده ذهن آفرینشگر خود اوست ـ کاری است درخور اهمیّت.

**مولانا بعد از دیدار شمس**

هزار عقل و ادب داشتم مـن ای خواجـه! کنون که مست و خرابم، صلای بی‌ادبی

فقط اشاره‌وار می‌گویم، جسارتی که مولانا پس از ملاقات با شمس پیدا کرد او را با دنیای تازه‌ای که به‌دنیای کودکان بسیار شبیه است، وارد ساخت.

رهایی از دانستگی و بسیاری چیزهای دیگر، رفتن به‌سراغ موسیقی و رقص و هیجانات شگفت‌آور، ارمغان آشنایی با شمس بود. شمس کودکی و کودک‌وارگی مولانا را به‌او برگرداند. او را دوبارهٔ بازیچهٔ کودکان کوی کرد. و از مسند فتوا و سجّاده‌نشینی جدا ساخت. بی‌گمان جلال‌الدّین، خود نیز این‌گونه می‌پسندید.

کودک هرگز سکون و تسکین نمی‌یابد و مولانا نیز به‌این بی‌سکونی و دائماً در حال تغییر و تحوّل و تبدّل رسیده بود:

---

۱. *شعر کودک از آغاز تاکنون*؛ سیّد مصطفی موسوی گرمارودی، ص ۵۵ و ۵۹.

۲. *روش‌شناسی نقد ادبیّات کودک*؛ محمّد هادی محمّدی، ص ۱۸۴.

کی شود این روان من ساکن اینچنین ساکن روان که منم

خطاب‌های مولانا به‌ویژه در غزلیّات نسبت به‌شمس، رجعت جلال‌الدّین را به‌دورهٔ کودکی یا کودک‌وارگی و شکستن همهٔ کلیشه‌ها نشان می‌دهد. رجعتی آگاهانه و از سرِ لذّت. این خود موضوع تحقیق مفصّلی می‌تواند بود برای جستجوی عصیان گری‌ها و تجربی‌های کودکی و نوجوانی مولانا.

زاهد کشوری بدم، صاحب منبری بدم کرد قضا دل مرا عاشق و کف زنان تو.

### مولانا بعد از دیدار صلاح‌الدّین زرکوب

شخصیّت صلاح‌الدّین زرکوب قونیوی

... صلاح‌الدّین واقعاً امّی بود. سپهسالار می‌نویسد که روزی مولانا در اثنای معارف «خم» را «خنب» فرمود. یکی از مریدان ایراد گرفت. مولانا فرمود: هی! بی‌ادب! من این قدر می‌دانم امّا شیخ صلاح‌الدّین چنین می‌فرمایند: متابعت از وی را مناسب‌تر می‌دانم و راست آن است که او می‌فرماید. آن مرید خاموش شد. افلاکی می‌نویسد: صلاح‌الدّین، قفل را قلف و مبتلا را مفتلا تلفّظ می‌کرد و «اغلب طاعنان و طاغیان حضرت شیخ صلاح‌الدّین را نادان و عامی می‌خواندند و از غایت جهل و عمی امّی[1] را از عامی نمی دانستند و لو ح محفوظ را از لوح حافظ فرق نمی‌کردند[2].

بی‌گمان شخصیّت دیگری که در کودکانه زیستن و بر اصل آفرینش خود بودن (امّی) مولانا تأثیر فراوانی داشت، صلاح‌الدّین زرکوب بود. مولانا به‌حرمت او و به‌میل دل خود کلیشه‌ها و قراردادها را می‌شکست و واژه‌ها را کودکانه و به‌ظاهر اشتباه تلفّظ می‌کرد. نمونه‌هایی از اصوات و واژه‌های آهنگین معمولاً بی‌معنا نیز که مولوی در لابه‌لای سخن خود می‌آورد، همان برگشت به‌تلفّظ آن واژه‌ها در کودکی است و به‌بهانهٔ دوست‌داری صلاح‌الدّین:

---

۱. امّی کسی است که بر اصل خلقت خود باشد و خواندن و نوشتن نداند. امّی بودن بین صوفیان عیب شمرده نمی‌شود.

۲. *مولانا جلال‌الدّین*؛ عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی، ص ۱۹۱.

هم فرقی و هم زلفی، مفتاحی و هم قلفی
بی‌رنـج چـه می سـلفی، آواز چـه لرزانی؟

موارد دیگری هم در آغاز مقاله آورده شد.

در همهٔ موارد، قالب شکنی مهم‌ترین خصیصهٔ شعر و زندگی مولانا بوده است و این ویژگی از برجسته‌ترین خصوصیّات دورهٔ کودکی است.

در پایان باید به‌جایگاه مولوی و آثار و افکارش در ادبیّات کودک و نوجوان اشاره کنم به‌استناد کتاب ارزشمند «کودکان و ادبیّات رسمی ایران» از خانم صدّیقه هاشمی نسب ـ که به‌بررسی جنبه‌های مختلف بازنویسی از ادبیّات کلاسیک ایران برای کودکان و نوجوانان پرداخته است ـ بیشترین بازنویسی از مجموعهٔ ادبیّات کلاسیک فارسی (شعر) از اشعار مولاناست. حدود ۱۷۵ داستان بازنویسی شده از قصّه‌ها و تمثیلات مثنوی تا سال ۱۳۷۱ هجری شمسی چاپ و منتشر شده است.

اگر افرادی که به‌گزینش آثار مولانا و یا بازنویسی آن برای کودکان و نوجوانان دست می‌زنند، از ژرفای کار و اهمیّت موضوع باخبر باشند، تأثیر عمیق اندیشه‌های ناب مولانا را بر ذهن و ضمیر کودکان و نوجوانان، حسّ خواهند کرد که البتّه با تأسّف ـ همیشه اینچنین نیست.

روانی زبان مولانا ـ که نتیجهٔ بازگشت او به‌کودکی خردمندانه است، امر گزینش یا بازنویسی آثار او را برای نسل امروز به‌ویژهٔ کودکان و نوجوانان بسیار آسان کرده است به‌شرطی که کسانی که دست به‌گزینش آثار او می‌زنند با نگرشی روان‌شناختی و تسلّط بر حوزهٔ عاطفی و ذهنی کودک و با درنظر گرفتن نیازهای گوناگون این ردّهٔ سنّی و با دقّت علمی به‌این کار بپردازند. تحلیل آثار منتشر شده در آن حوزه و نیز تأثیر عمیق و گسترده شعر و شخصیّت مولانا را بر ادب معاصر ـ شعر و نثر ـ به‌فرصتی دیگر وا می‌گذارم و از اهل ادب به‌ویژه ارادتمندان حضرت مولانا عذر خواهی می‌کنم.

روح بلند مولانا و نفس گرم او همراه با کلام مؤثّرش پیوسته نیروبخش ذهن و روح و زبان‌مان باد.

## منابع و مآخذ


۱. افلاکی، شمس‌الدّین احمد: *مناقب‌العارفین*، دو جلد، به‌کوشش تحسین یازیجی، دنیای کتاب، تهران، چاپ دوم ١٣٦٢ هـ ش.

۲. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: *فیه مافیه*؛ *گزیدهٔ...* تلخیص، مقدّمه و شرح حسین الهی قمشه‌ای، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، چاپ دوم ۱۳۷۰ هـ ش.

۳. همان: *مثنوی معنوی*، ۶ دفتر، به‌همّت رینولد. ا. نیلکسون، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۰ هـ ش.

۴. ذوالقدر، میمنت میر صادقی: *واژه‌نامهٔ هنر شاعری*، کتاب مهناز، تهران، چاپ دوم ۱۳۸۶ هـ ش.

۵. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *پلّه پلّه تا ملاقات خدا*، انتشارات علمی، تهران، چاپ دوم ۱۳۷۱ هـ ش.

۶. شمس تبریزی، شمس‌الدّین محمّد بن ملک‌داد: *غزلیّات* شمس؛ گزیدهٔ... به‌کوشش محمّد رضا شفیعی کدکنی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران، چاپ ششم ۱۳۶۵ هـ ش.

۷. صدّیقه هاشمی‌نسب (تهیّه و تنظیم): *کودکان و ادبیّات رسمی ایران*، انتشارات سروش، تهران، چاپ اوّل ۱۳۷۱ هـ ش.

۸. عبدالباقی گولپینارلی: *مولانا جلال‌الدّین*، ترجمه توفیق هاشم‌پور سبحانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ سوم ۱۳۷۵ هـ ش.

۹. قیصر امین‌پور: شعر و کودکی، انتشارات مروارید، تهران، چاپ اوّل ۱۳۸۵ هـ ش.

۱۰. محمّدی، محمّد هادی: *روش‌شناسی نقد ادبیّات* کودک، انتشارات سروش، تهران، چاپ اوّل ۱۳۷۸ هـ ش.

۱۱. مرتضٰی خسرونژاد: *معصومیّت و تجربه*، نشر مرکز، تهران، چاپ دوم ۱۳۸۳ هـ ش.

۱۲. موسوی گرمارودی، سیّد مصطفٰی: *شعر کودک از آغاز تاکنون*، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، تهران، چاپ اوّل ۱۳۸۲ هـ ش.

۱۳. *پژوهشنامهٔ ادبیّات کودک و نوجوان*، سال اوّل، شمارهٔ ۲، ۱۳۷۴ هـ ش.

# هماهنگیِ پیامِ عشق و بشردوستیِ مولانا با عصرِ حاضر

عبدالقادر جعفری*

زبان فارسی زبانی است که برای شعر استعداد ویژه‌ای دارد. شعرای فارسی زبان در تاریخ فرهنگ بشری آثاری به‌وجود آورده‌اند که اگر بی‌نظیر نباشد، حتماً کم‌نظیر است. مثنوی رومی یکی از آن‌هاست که از جهت وسعت معانی و عمق اندیشه دارای چنین عظیمتی است که کمتر کسی می‌تواند در برابر آن اظهار خضوع و فروتنی نکند. کسی که با زبان فارسی آشنایی ندارد، با بخش عظیم و قابل توجّهی از معارف اسلامی بیگانه و از دسترسی به‌گنجینهٔ گرانبهایی از معانی بی‌بهره خواهد بود.

رومی شاعری است چند بعدی و جامع الاطراف، از هر زاویه‌ای که در کلامش نظر افکنیم، جلوه‌ای تازه و ابعاد کشف ناشده‌ای را درمی‌یابیم که درخور مطالعهٔ ویژه و بحثی جداگانه می‌باشد. بنده در این مقاله فقط از پیام عشق و محبّت و بشردوستی رومی سخن می‌رانم.

رومی انسان‌ها را به‌عشق و محبّت و بشردوستی می‌خواند و از نغمه‌های خوش‌آهنگ و لبریز از شور و شوق انسانیّت مردم را سیراب می‌کند. از این جهت ندایش، اندرزهایش و سروده‌های صمیمانه و بی‌ریایش که از اعماق دل و جانش برمی‌خیزد، بر دل می‌نشیند.

عشق به‌عنوان یک ودیعت و موهبت الهی و سرمایهٔ هستی و جوشش و جهش حیات است و این امری است حقیقی که این نکته در آثار صوفیان و عُرفا همواره مطرح

---

* رئیس بخش عربی و فارسی دانشگاه الله‌آباد، الله‌آباد (هند).

شده و دربارهٔ آن سخن رفته است. صوفیان می‌گویند که هرچه هست کار عشق است. مولانای روم در مثنوی و سایر شعرش یک‌سره از عشق سخن می‌گوید:

پس چه باشد عشق دریای عدم    در شکسته عقل را آن‌جا قدم[1]

*

ور نبیند عاقلی احوال عشق    کَم نگردد ماه نیکو فال عشق[2]

شعر مولانا روم در طول قرن‌ها با گوش مردم آشنا و با طبع آنان هماهنگ است. سببش این است که آن‌چه در تجربهٔ انسانی بر طبق حال و شناخت خود یافته پرتو آن در مثنوی و دیوانش یافت می‌شود. این‌جا نکته‌ای است قابل توجّه که مثنوی رومی و دیوانش به‌هیچ‌وجه عامیانه نیست، بنابراین انس و الفت عوام مردم با وی نیست، خواص مردم یعنی اندیشمندان و عارفان بزرگ مفتون و مجذوب شعر او گشته‌اند. حتّی وقتی اقبال تصمیم گرفت افکار عالیه خود را از قبیل هم‌بستگی و اتّحاد اسلامی و مبارزه با استعمار غرب با زبان شعر به‌گوش مردم آسیا و مخصوصاً مسلمانان برساند سبک و وزن *مثنوی معنوی* را برگزید و شور و عشق بی‌حدّ و مرز مولوی را در سخن خویش با سبک تازه و قالبی دیگر به‌کاربرد و گفت:

باز برخوانم ز فیض پیر روم    دفتر سر بسته اسرار علوم

جان او از شعله‌ها سرمایه‌دار    من فروغ یک نفس مثل شدار

پیر رومی خاک را اکسیر کرد    از غبارم جلوه‌ها تعمیر کرد[3]

پس تقلید از *مثنوی معنوی* ار زمان مولوی مقبول طبایع عارفان و موردِ تقلید و تتبّع شاعران هر زمان قرارگرفته است. بزرگترین اثر ذوق و اندیشه‌های بشری *مثنوی معنوی* و دریای خروشان جوش و جذبه دیوان غزلیّات را وی از نفوذ همصحبتی و مجالست با پیران و بزرگان فراهم کرده است، اگر مجالست اینان نمی‌بود، شاید مولانا هیچ‌گاه

---

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، به‌تصحیح رینولد آلّین نیکلسون، به‌اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، مؤسّسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، ج ۲ (دفتر سوم و دفتر چهارم)، بیت ۴۷۲۳، ص ۲۷۰.

۲. همان، ج ۳ (دفتر پنجم و دفتر ششم)، بیت ۳۹۳۲، ص ۲۵۰.

۳. اقبال لاهوری، محمّد اقبال: *اسرارِ خودی*، ترتیب شایسته خان، مکتبهٔ جامعه لمیتد، دهلی‌نو، بارِ اوّل ۱۹۹۳ م.، ص ۲-۱۱.

به‌سرودن چنین آثاری نایل نمی‌شد. موضوع مرکزی مولانا عشق است که یکی از اوصاف خداوندی است. اصل مأخذ و منبع پیام عشق مولانای روم این آیت قرآنی است:

**«وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِیٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰیٓ اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰی شَهِدْنَا»**[1].

رومی عقیده دارد که روح انسان چون‌که از عالم جدا گشته، لذا مضطرب شده آه و فغان می‌نماید و می‌خواهد که بار دیگر به‌همان‌جا برسد، زیرا که آن‌جا از قربت الهی بهره‌ور بود. همین جوش و خروش عشق است که در چار دانگ عالم برپاست و همین پیام مولاناست که می‌گوید:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند    وز جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند    از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند...
هرکسی کو دور ماند از اصل خویش    باز جوید روزگار وصل خویش[2]

او مانند عارفان روشن‌بین و متفکّران ژرف‌اندیش همه‌جا از عشق و محبّت سخن رانده است، چون‌که توجّه خاص به‌آیین اسلام و شریعت محمّدی دارد، لذا همواره از عشق و محبّت می‌گوید. رسول اکرم(ص) فرموده که مخلوق خدا خانوادهٔ خداست و هرکس که مخلوق را دوست دارد، محبوب خداست: «**اَلْخَلْقُ عَيَالُ اللهِ فاَحَبُّ الْخَلْقِ اِلَی اللهِ مَنْ اَحْسَنَ اِلٰی عَيَالِهِ**». پس معلوم شدکه خدا و رسول هردو انسان را پیام محبّت و انسان‌دوستی داده و علامتش خدمت خلق است. وقتی ما مطالعهٔ تاریخ می‌کنیم، درمی‌یابیم که یک گروه از مسلمانان که سلسلهٔ تربیت‌شان تا صحابه و خلفا می‌رسد، ورثهٔ توحید و رسالت را نه فقط نگه‌داشت، بلکه آن را به‌معاصران خود رسانده و همین گروه در تاریخ اسلامی اوّلیای امّت و صوفیان خوانده می‌شوند و آن‌ها در سپردن راه سلوک، خدمت به‌خلق را سرلوحهٔ عمل خود گردانده‌اند. مولانا در یک ملفوظ خود فرموده که خدمت خلق اصل است و این فقط از مطالعهٔ کتاب به‌دست نمی‌آید، بلکه برایش هم‌جلیسی و هم‌رفیقی اوّلیا و بزرگان باید، لذا می‌گوید:

---

۱. اعراف (۷)، آیه ۱۷۲.

۲. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، به‌تصحیح رینولد آلّین نیکلسون، به‌اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی ج ۱ (دفتر اول و دفتر دوم)، ابیات ٤-۱، ص ٤-۳.

یـک زمانـه صـبحتی بـا اوّلیـا     بهتر از صد ساله طاعت بی‌ریـا

*

گـر تـو سـنگ خـاره و مرمـر شـوی     چون به‌صاحب دل رسی گوهر شوی[۱]

و جای دیگر فرموده:

چون‌که دید دوست نبود کور به     دوست کو باقی نباشد دور بـه[۲]

به‌همین سبب است که مولانا در مثنوی حکایات مختلف راجع به‌اولّیا و بزرگان بیان نموده تا پیام عشق را در شکل‌های گوناگون به‌مردم برساند و مرد از آن‌ها استفاده نموده در یک زندگانی مسالمت‌آمیز به‌سربرند و هرکس که با خلق خدا عشق ورزد، حتماً در حقّش توان گفت که:

هر کرا جامه ز عشقی چـاک شـد     او ز حرص و عیب کلّی پاک شد[۳]

رومی عقیده دارد که عشق تمامی حقارت‌ها و ضعف‌ها را با آتش خود می‌سوزاند، وقتی عشق غالب می‌شود آدمی خود را فراموش می‌کند و عاشق آدم و عالم می‌شود. در این حالت انسان مفهوم واقعی زندگی را درمی‌یابد. عشق، سرچشمهٔ اصول عالی اخلاق است. عشق، حرکت در جهان است. عشق، سبب رشد و پیشرفت است. عشق در سروده‌های مولانا دارای دو جنبه است؛ یکی عشق الهی و دیگر عشق اجتماعی و آن آمیزه‌ای است از محبّت و بشردوستی و انسان‌گرایی و غیره. به‌عقیدهٔ وی آدمی با نیروی عشق می‌تواند اعجاز بیافریند و جهان را در خویشتن فروبرد، نه که در آن مدفون شود، از این جهت عارف و اهل دل از رمز و رازش آگاه می‌باشد. به‌گفتهٔ وی اساس عالم عشق و محبّت است و بقای هرچیز به‌علّت جاذبهٔ عشق است. یعنی در جهان چیزی از عاطفهٔ عشق عاری نیست. عشق چیره است، زیرا این اساس حرکت و جنبش و مایهٔ هستی و کشف و شهود است و جایی که عشق را ه می‌یابد، چنان رازها کشف می‌کند که عقول بشری از آن حقایق و رموز، ناقص و فاقد می‌باشد، در این باره گفته:

---

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، به‌تصحیح رینولد آلّین نیکلسون، به‌اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، مؤسّسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، ج ۱ (دفتر اوّل و دفتر دوم)، بیت ۷۲۲، ص ۴۵.

۲. همان، ج ۱ (دفتر اوّل و دفتر دوم)، بیت ۱۴۰۷، ص ۸۷

۳. همان، ج ۱ (دفتر اوّل و دفتر دوم)، بیت ۲۲، ص ۴.

ملّت عشق از همهٔ دین‌ها جداست عاشقان را مذهب و ملّت خداست[۱]

*

در میان پـردهٔ خـون عـشق را گلزارهـا عاشقان را با جمال عشق بی‌چون کارها

*

عقل گوید شش جهت حدّ است، بیرون راه نیست

عشـق گویـد راه هسـت و رفـته‌ام من بارهـا...

کسانی که از طریق تجلیّات حق به‌حقیقت راه می‌برند، به‌روشنی مشاهده می‌کنند که هر جلوه‌ای از جلوه‌های هستی رخساری از حقیقت است. اگر هستی دارای تجلیّات گوناگون است باید بپذیریم که هریک از این تجلیّات چهره‌ای از حقیقت به‌شمار می‌آید. عمق اندیشه‌های وی تقریباً از هر حکایت مثنوی و غزل دیوانش و از هر گفتار فیه مافیه، هویداست. حقّ این است که دانش گسترده‌ای که نصیب وی شد، نصیب کمتر شاعر و دانشمندی گردید. از مشخّصات مولانا این است که بر هر موضوع که تبصره می‌کند، یک به‌وضوح سخن می‌گوید که دیگر احتیاج به‌شرحش نباشد، این موضوعِ یکی از پسندیده‌ترین موضوعات وی بوده‌اند لذا در مثنوی معنوی هم آن را بارها بیان نموده و می‌گوید:

علّت عاشق ز علّت‌هـا جداسـت عشق اُسطرلابِ اسرار خداسـت[۲]

پس مثنوی معنوی که در حقیقت اقیانوس بی‌کران عشق و عرفان است مملو از این‌گونه گفتگوها می‌باشد. این درست است که مولانا به‌طور مستقیم از نصیحت کردن به‌مردم اجتناب می‌ورزد، ولی از آگاهی دادن و بیدارکردن از خواب غفلت لحظه‌ای درنگ نمی‌ورزد. امروز انسان اخلاق و شرافت خلوص و دوستی و مودّت را فراموش کرده است و به‌جای خلوص و اخلاق، نفاق و نفرت در قلب انسان جاگرفته است. در مثنوی و دیوانش به‌ابیاتی فراوان برمی‌خوریم که در آن‌ها از شورانگیزی معانی عشق به‌گونه‌ای بسیار شیرین‌تر و عمیق‌تر سخن رفته است تا بدان‌جا که هیچ شاعری را در

---

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، به‌تصحیح رینولد آلّین نیکلسون، به‌اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، مؤسّسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، ج ۱ (دفتر اوّل و دفتر دوم)، بیت ۱۷۷۰، ص ۳۴۳.
۲. همان، ج ۱ (دفتر اوّل و دفتر دوم)، بیت ۱۱۰، ص ۹.

تاریخ شعر نمی‌توان یافت که با مولانا برابری کند. مولانا عشق را رمز زندگی می‌داند به‌عقیده‌اش عشق حجاب چهره هستی را می‌درد و زیر و بم قوای هستی و نیستی در عشق است.

بعد از مطالعهٔ نشو و نمای فکری مولانا بدین نتیجه می‌رسیم که او بعد از تحصیلات علوم مختلفه در فکر و اندیشهٔ خود یک‌گونه توازن و اعتدال پیداکرده بود، از این‌رو از مؤلّفاتش تأثیر و نفوذ، روشنی دلیل و برهان، سادگی سبک و تأثیر عاطفه قلبی بسیار عیان است. از این مشاهدات برمی‌آید که ارتقای ذهنی وی همواره روبه‌پیشرفت و بلندی نهاده است و فکرش و اندیشه‌هایش در هر زمان صوفیان و بزرگان را متأثّر نموده است و قلب و روح انسان را منزّه و پاک کرده است. نمونهٔ این گفتگوهای عاشقانه و بیان سوز و گداز و ابراز شوق درونی در اشعار مولانا فراوان دیده می‌شود. بدون تردید زیباترین گفتگوهای عشق را با الهام از آیات *قرآن* مجید و تأمّل و مطالعه در این آیات به‌جامعهٔ بشری عرضه داشته است.

می‌دانیم که در عصر حاضر وضع سیاسی جهان استحکام ندارد، هر جا ظلم و ستم، جنگ و جدال وجود دارد. انسان دشمن انسان و انسانیّت شده است. ابیات مولانا بهترین نمونهٔ اخلاق و بشردوستی است. اکثر اشعارش را می‌بینیم که در آن افکارش با اوضاع و محیط امروز هماهنگ گشته، سرچشمهٔ تعلیمات صداقت، عدالت، خدمت به‌بشریّت و اصول و ضوابط اخلاق است، اخلاقی که جزو لاینفک عشق و بشردوستی است.

پس به‌اختصاری توان گفت که در بیشتر شعرهای مولانا ما به‌این عظمت و والایی برمی‌خوریم. باید مولانا را مانند شعرا و عرفای بزرگ به‌عنوان رهبر جامعه و پیشنهادکنندهٔ رسیدن به‌هدفی بزرگ در اجتماع بشری شناخت. حقیقتاً او مقصدی عالی و روحی بلند داشته و روح و جان خویش را در شعر خود به‌ودیعت نهاده است. چنان‌که در هر مصراع از شعر وی قطره‌ای از خون او را می‌بینیم که می‌گوید:

مدرسه عشق و مدرّس ذوالجلال     ما چو طالب علم و این تکرارهاست

*

هزار نکته نبشته‌ست عشق بر رویم     ز حال دل چو شما عاشقید برخوانید!

پیکر تراشی‌اش عموماً متنوّع می‌باشد، سبکش رعنا و زیباست، وقتی از عشق سخن می‌راند شیرین‌تر می‌شود. باز هم می‌گوید که:

هرچه گویم عشق را شـرح و بیـان     چون به‌عشق آیم خَجِل باشم از آن
گرچهٔ تفـسیر بیـان روشـنگر اسـت     لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر اسـت[۱]

از مطالعهٔ شعرش برمی‌آید که راجع به‌عشق، او عقیده دارد که عشق کتابی نیست، این از نیّت پاکیزگی اخلاص و از نابود ساختن هستی خود می‌زاید. لذا می‌گوید:

عشق اندر فضل و علم و دفـتر و اوراق نیست
هرچه گفت‌وگوی خلق آن ره، ره عشّاق نیست

فقط از طریق عشق می‌توان اطمینان یافت و راه مودّت و بشردوستی را توان پیمود، تکیه بر شعر مولانا می‌زنم که:

بس کن آخر چه بر این گفتِ زبان چفسندی
عشق را چند بیان‌هاست که فوق سخن است

## منابع


۱. اقبال لاهوری، محمّد اقبال: *اسرارِ خودی*، ترتیب شایسته خان، مکتبهٔ جامعه لمیتد، دهلی‌نو، بارِ اوّل ۱۹۹۳ م.
۲. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، به‌تصحیح رینولد اَلّین نیکلسون، به‌اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، مؤسّسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، ج ۱ (دفتر اوّل و دفتر دوم)، چاپ اوّل ۱۳۶۳ هـ ش.
۳. همان، ج ۲ (دفتر سوم و دفتر چهارم)، چاپ اوّل ۱۳۶۳ هـ ش.
٤. همان، ج ۳ (دفتر پنجم و ششم)، چاپ اوّل ۱۳۶۳ هـ ش.
۵. همان، ج ۴ (کشف‌الابیات و فهرست‌ها)، چاپ اوّل ۱۳۶۳ هـ ش.


---

۱. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: مثنوی معنوی، به‌تصحیح رینولد اَلّین نیکلسون، به‌اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، مؤسّسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، ج ۱ (دفتر اوّل و دفتر دوم)، ابیات ۳–۱۱۲، ص ۹.

# سیمای خضر(ع) در دیوان کبیر مولانا

آمنه شیرازی‌نژاد*


## چکیده

از ویژگی‌های مهمّ تفکّر مولانا که در آثار وی به‌خوبی و وضوح کامل منعکس شده است توجّه به‌مفاهیم و مضامین عالیهٔ *قرآن* کریم است. این ویژگی از نگاه مولوی‌شناسان و از جمله پروفسور آن‌ماری شیمل پنهان نمانده است. خانم شیمل در کتاب شکوه شمس در فصلی تحت عنوان خیال‌بندی قرآنی به‌درستی اشاره می‌کند که آثار مولوی را تا حدّ بسیار زیادی می‌توان برمبنای *قرآن* شرح داد. ایشان در کتاب شکوه شمس به‌ذکر چند نمونه از آیات *قرآن* که به‌صورت متن عربی یا ترجمهٔ فارسی آن و یا به‌صورت کلمات و عبارات در آثار مولانا به‌چشم می‌خورند اشاره می‌نماید و از جمله به‌شخصیّت‌پردازی مولانا از پیامبران و اولیای الهی که در *قرآن* کریم نامبرده شده‌اند می‌پردازد و در میان قصص قرآنی قصّهٔ حضرت موسٰی(ع) را داستان دلخواه مولوی می‌داند.

با توجّه به‌این‌که مهم‌ترین و محوری‌ترین شخصیّت این ماجرا حضرت خضر(ع) است و از طرفی مطالب خانم شیمل صرفاً در حدّ اشارات بسیار مختصر محدود می‌شود. این مقاله به‌بیان نحوهٔ شخصیّت‌پردازی و نگاه مولانا به‌ملاقات موسٰی(ع) و خضر(ع) براساس استفادهٔ مولانا از آیات *قرآن* کریم در دیوان کبیر می‌پردازد.

۱. سیمای خضر(ع) در *قرآن* کریم.
۲. ویژگی‌های خضر(ع) شامل.
الف: احیاءکنندگی خضر(ع).
ب: علم لدّنی خضر(ع).
۳. نهان بودن خضر(ع) در عالم.


---

* دانشجوی بخش مطالعات بودایی دانشگاه دهلی، دهلی.

٤. رمز کشتی شکستن خضر(ع).
٥. خضر(ع) آیهٔ رحمت الهی.
٦. انتقال صفات خضر(ع) به‌حضرت معشوق.
٧. راز گشایی افعال خضر(ع).

در این مقاله به‌نحو اختصار ویژگی‌های فوق‌الذّکر از نگاه مولانا در دیوان کبیر پرداخته شده است.

**مقدّمه**

خضر(ع) به‌معنای سبز نام شخصیّتی اسطوره‌ای است که بیش از آن‌که در متون اصلی دینی مثل *قرآن* از او یادشده باشد، در روایات و افسانه‌ها و متون ادبی و خصوصاً حوزهٔ شعر عرفانی حضور دارد. برخی خضر(ع) را دارای عمر ابدی [همچون الیاس(ع) و عیسیٰ(ع)] دانسته‌اند، برخی او را راهنما و دستگیر درماندگان و گم‌شدگان می‌دانند، گروهی او را ایرانی‌نژاد و برخی یونانی‌نژاد شمرده‌اند. گاه او را معاصر اسکندر و گاه معاصر ابراهیم و... دانسته‌اند. گفته‌اند به‌دلیل غوطه‌ور شدن در آب حیات سبز، شد و نام خضر(ع) [= سبز] یافت. برخی نیز این نام را برگرفته از ربّ‌النوع قدیم سبزه و گیاه یا پروردگار بهاران دانسته‌اند. گروهی نیز معتقدند چون قدمگاه خضر(ع) سبز شد به‌او خضر نام داده‌اند. در یکی از روایات اسلامی نیز آمده است که خضر(ع) را بدین جهت خضر(ع) نامیدند که وقتی روی پوستی سفید رنگ نمازگزارد همان پوست سبز شد.

## خضر(ع) در قرآن کریم

در *قرآن* کریم نامی از او به‌صراحت نیامده است امّا در سورهٔ کهف آیات ۵۹ تا ۸۱ واقعهٔ مواجههٔ حضرت عیسیٰ(ع) با بنده‌ای از بندگان خدا شرح داده شده است.

به‌طور خلاصه شخصیّت خضر(ع) از نظر *قرآن* کریم چنین است:

۱. معاصر موسیٰ(ع) بود. به‌استناد ملاقات وی با موسیٰ، آیه ۶۵ سورهٔ کهف **فوجدا عبداً**: تا یافتند بنده‌ای.
۲. خداوند او را بنده‌ای از بندگان خود می‌داند سورهٔ کهف آیه ۶۵ عبداً من عبادنا.
۳. خضر(ع) مورد رحمت خاص خداوند بود سورهٔ کهف آیه ۶۵ اتیناه رحمهً من عندنا.

۴. به‌او علم لدنّی یعنی از ناحیهٔ خداوند عطا شده بود سورهٔ کهف آیه ۶۵ **عَلَّمْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْماً.**

۵. دارای قدرت هدایت بود زیرا طبق آیه ۶۶ سورهٔ کهف موسٰی(ع) از او تعلیم می‌خواهد:

**قَالَ لَهُ مُوسٰی هَلْ اَتَّبِعُكَ عَلٰیَ اَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً.**

۶. خضر(ع) از میزان تحمّل علمی و یقینی موسٰی(ع) از یک‌طرف و عظمت آن‌چه خود از حکمت الهی می‌دانست با خبر و لذا ابتدا موسٰی(ع) را از این تعلیم برحذر داشت[1].

۷. پس از اصرار موسٰی(ع) خضر(ع) شرط آموختن را سؤال نکردن موسٰی(ع) از او دانست.

همان سوره، آیه ۷۰: **قَال فَاِنْ اتَّبَعْتَنِیْ فَلَاتَسْئَلْنِیْ عَنْ شَیْءٍ حَتّیٰٓ اُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْراً.**

۸. پس از همراهی موسٰی(ع) و خضر(ع)، ابتدا خضر(ع) به‌کشتی‌ای آسیب رساند، سپس نوجوانی را کشت و نهایتاً پس از آن‌که از مردم یک قریه تقاضای خوراک کردند و آن‌ها از این کار امتناع ورزیدند دیوار خرابه‌ای را در آن قریه تعمیر کرد[2].

در هر یک از این موارد موسٰی(ع) شکیبایی از دست نهاده و لب به‌سؤال و اعتراض می‌گشود و هر بار خضر(ع) به‌او می‌فرمود نگفتم که تو طاقت همراهی با مرا نداری:

«**قَالَ اَلَمْ اَقُلْ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِیْعَ مَعِیَ صَبْراً...**»[3]

۹. خضر(ع) ابتدا پیمان همراهی با موسٰی(ع) را فسخ می‌کند:

---

۱. کهف (۱۸)، آیه ۸–٦٧.

۲. همان، آیه ۷–۷۱.

۳. همان، آیه ۷۲ و به‌بعد.

**«امَّا السَّفِیْنَةُ فَکَانَتْ لِمَسٰکِیْنَ یَعْمَلُوْنَ فِی الْبَحْرِ فَاَرَدْتُّ اَنْ اَعِیْبَهَا وَ کَانَ وَرَآءَهُمْ مَّلِكٌ یَّأْخُذُ کُلَّ سَفِیْنَة غَصْباً. وَ اَمَّا الْغُلٰمُ فَکَانَ اَبَوٰهُ مُؤْمِنَیْنِ فَخَشِیْنَآ اَنْ یُّرْهِقَهُمَا طُغْیَاناً وَ کُفْراً. فَاَرَدْنَآ اَنْ یُّبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَیْراً مِنْهُ زَکوٰةً وَّ اَقْرَبَ رُحْماً»**[۱].

این تمام آن چیزی است که در *قرآن* کریم در مورد خضر(ع) آمده است:

شک نیست که خصوصیاتی این چنین راز و رمز گونه و افعالی چنین حیرت‌آور و مغایر با ظواهر عقل و آداب اجتماعی و حتّی ظواهر شریعت تا چه حد برای عرفا و ادبا جالب توجّه و الهام دهنده است.

مولانا جلال‌الدّین نیز از زمرهٔ عرفایی است که به‌شخصیّت و ابعاد وجودی خضر(ع) توجّه خاصّی داشته و در مورد او مطالب بسیار زیادی نگاشته است. همچون دیگر موضوعات که در دست مولانا بسیار فراتر از آن‌چه قبل از وی بوده گسترش و عمق می‌یابد. داستان خضر(ع) نیز در نگاه مولانا رنگ و بویی تازه و شگفت‌انگیز یافته است.

که اینک به‌جلوهٔ خضر(ع) در دیوان کبیر می‌پردازیم.

### ۱- خضر(ع) احیاءکننده

در سورهٔ کهف آیات ۶۰ و ۶۱ قبل از آن‌که موسٰی(ع) و همراهش به‌ملاقات خضر(ع) برسند ماهی‌ای را از آب می‌گیرند امّا آن را در خشکی به‌حال خود رها و فراموش می‌کنند. امّا ماهی خود به‌دریا باز می‌گردد و زندگی را از سر می‌گیرد. موسٰی(ع) این واقعه را نشانه‌ای می‌داند از این‌که به‌زودی آن‌چه در پی آن بوده‌اند را می‌یابد. مولانا از این آیات چنین برداشت کرد که پس این موسٰی(ع) بود که ماهی را از آب گرفت و در خشکی رها کرد و چون زمان و مکان واقعه در تصرّف ولایت خضر(ع) بوده است پس احیاء ماهی و بازگرداندن آن به‌دیار، نتیجهٔ وجود و حضور خضر(ع) است. لذا می‌فرماید:

آن‌سو که خشک ماهی شد پیش خضر زنده

آن‌سو که دست موسٰی چون ماه انور آمد[۲]

---

۱. کهف (۱۸)، آیه ۸۱-۷۹.

۲. غزل ۸٤۱

امّا مولانا به‌همین‌جا محدود نمی‌ماند، اگر ماهی دریا که کنایه از وجود سالک است به‌دست خضر(ع) که همان پیر است زنده می‌شود، امّا از آن‌جا که کمال محدودیّت برنمی‌دارد و هر عارفی در هر مرتبه‌ای خود محتاج احیاء توسّط مرتبهٔ بالاتر است پس خود خضر(ع) هم نسبت به‌مراتب اعلای وجود حکم ماهی را دارد که در دریای جاویدان وجود، زندگی می‌یابد:

در آن بحری که خضرانند ماهی  در او جاوید ماهی، جـاودان آب[1]

همان‌طور که اشاره شد ازنظر مولانا خضرگاه کسی است که به‌آب حیوان دست یافته و به‌واسطه بهره‌مندی از آن جاودان شده است.

پایند گشت خضر که آب حیـات دیـد  پایند گشت و دید که پاینده می‌شود[2]

و گاه خضر(ع) خود به‌آب حیات یا چشمه حیات اطلاق می‌شود در این تعبیر همانند روش مولانا در بسیاری از موضوعات یک مفهوم که دارای چند مرتبه است از مرتبه‌ای به‌مرتبهٔ بالاتر صعود می‌کند، در این موضوع نیز با جهش روبه‌بالا، خضر(ع) خود به‌آب حیات و سپس به‌چشمهٔ آب حیات ارتقاء می‌یابد و به‌جای آب حیات، تعبیر آب خضر(ع) به‌وجود می‌آید:

گر فاضلی و فردی آب خـضر نخـوردی  هر کو نخورد آبش در مرگ اسیر باشد[3]

در این بیت تقابل میان حیات جاویدان و مرگ به‌تقابل میان آب خضر(ع) و اسارت در چنگال مرگ ترجمه شده است در جای دیگر دربارهٔ همین تبدیل می‌فرماید:

چـشمهٔ خـضر تـو را مـی‌خوانـد  که سبوکش، دو سه فرسنگ بیار[4]

### ۲- خضر(ع) عالم به‌علم لدنّی

همان‌طور که گفته شد در آیه ۶۵ سورهٔ کهف صراحتاً آمده که خداوند فرمود ما به‌او (خضر(ع)) از نزد خودمان علم آموختیم، پس خضر(ع) دارای علم لدنّی است که به‌کلّی با علم کسبی متفاوت است. امّا مولانا این صفت خضر(ع) را با دو نکتهٔ دیگر درمی‌آمیزند.

---

۱. غزل ۲۹۴.
۲. غزل ۸۷۴
۳. غزل ۸۳۹
۴. غزل ۱۱۰۹.

اوّل آن‌که خضر(ع) را به‌هر شکل و نقل با آب حیات مرتبط دانسته و جاودانگی را از صفات او برشمرده است.

ثانیاً نقش کلام و سخن پاک را در احیاء جان آدمی مؤثر می‌داند و در همین آیات هم در نهایت این سخن خضر(ع) است که موسٰی(ع) را از حقیقت امور مطلع می‌سازد و از طرفی عمل آدمی نتیجهٔ فهم و درک اوست. حال مولانا میان خضر(ع)، آب حیات، علم لدنّی ضرورت سخن و آموزش صحیح و ربّانی و منتج شدن اعمال حسنه و نتایج آن را از این مراتب چنین پیوند می‌دهد:

آب حیات آمد سُخن، کاید ز عالم مِن لدن
جان را از او خالی مکن تا بر دهد اعمال‌ها

### ۳- نهان بودن خضر(ع) در عالم

طبق آیات ۶۳ تا ۶۵ سورهٔ کهف حضرت موسٰی(ع) و دوستش گویا به‌دنبال نشانه یا شخصی که خداوند به‌آن‌ها دستور یافتنش را داده بود، بودند و سرانجام پس از این‌که به‌محلّ *مجمع‌البحرین* یعنی جمع دو دریا یا تلاقی دو دریا رسیدند خضر(ع) را یافتند. برای مولانا دریا همواره صفتی عرفانی دارد، مظهر رحمت الهی و وسعت عطای پروردگار است، همچنین دریادلی صفت انسان‌های کاملی است که عمق و عظمت و هیبت را باهم دارند.

از طرف دیگر تنهایی به‌معنی انفراد که از طرف ناشی از علوِّ مرتبهٔ انسان کامل است و از طرفی گویای وضعیت روحی خاص او حتّی در میان جمع از صفات خضر(ع) نیز هست، خضر(ع) با همهٔ جاودانگی و منشأ احیاء روح و دل سالک بودن، ازنظر خلق پنهان است و تنها با هدایت الهی و عزمی موسوی می‌توان او را یافت:

ور پنهانست او خـضروار تنها به‌کنـاره‌های دریـا[1]

و تنها امثال موسٰی(ع) آن هم با عزمی فوق‌العاده و تلاشی مضاعف می‌توانند با پر گشودنی چون هدهد مرغ تیز پرواز حضرت سلیمان(ع) به‌سرزمین سبز هدایت خضر(ع) راه می‌یابند و بهره می‌گیرند:

---

۱. غزل ۱۲۷.

چون موسٰـی پیمبـر از هـر خـضر انـور     کرده سفر به‌صد پر چون هدهد هوایی[1]

### ۴- کشتی شکستن خضر(ع)

همان‌طور که قبلاً گفته شد مطابق آیهٔ ۷۱ سورهٔ کهف خضر(ع) کشتی‌ای را سوراخ کرد و موسٰی(ع) به‌این عمل خضر(ع) اعتراض کرد. در آیهٔ ۷۹ همان سوره پس از آن‌که خضر(ع) تعلیم موسٰی(ع) را به‌پایان می‌رساند در توضیح افعال خود چنین می‌گوید که کشتی برای مستمندانی بود که در دریا کار می‌کردند و چون پادشاهی را معیوب کردم تا از شرّ پادشاه در امان بماند و بعد از رفتن پادشاه برای مردم باقی باشد. ظاهر این آیه خود توجیه و انگیزهٔ معقولی را برای کشتی شکستن خضر(ع) بیان می‌کند. مولانا همین موضوع را نیز در دیوان کبیر منعکس می‌کند.

آن شنیدی که خضر تختهٔ کشتی بشکست     تا که کشتی ز کـف ظـالم جبّـار برسـت[2]

امّا مولانا به‌این حدّ ظاهری بسنده نمی‌کند، بلکه طبق روش خود به‌معنایابی می‌پردازد و عالمی باطنی از واقعیت را آشکار می‌سازد و تفسیری نو از همین واقعه مطرح می‌کند.

ازنظر مولانا کشتی تن، جسم و صفات ظاهری سالک است. این کشتی باید به‌دست انسان کامل، پیر راه، ولی حق شکسته شود تا جان و روح آدمی چون ماهی به‌دریای وجود برسد. دقّت شود که در همین بیان تشبیه سالک به‌ماهی و واقعهٔ ماهی مرده‌ای که به‌یُمن حضور خضر(ع) جانی دوباره یافت، همچنان حضور دارد:

وگر خضری در اشکستی به‌ناگه کشتی تن را

در این دریا همه جان‌ها چو ماهی آشنایستی[3]

پس وظیفهٔ سالک آن است که در سایهٔ هدایت مراد به‌مقام انکسار یعنی شکستگی برسد و خود را شکسته بدارد و الّا همچون لنگر در جای خود ثابت می‌ماند و از سیر و سلوک محروم و از طیّ طریق باز خواهد ماند:

---

۱. غزل ٢٩٤٤.

۲. غزل ۴۰۸.

۳. غزل ۲۵۲۱.

کـشـتی شـکسـتـه بایـد در آبگیـر خضـر
کشتی چو نشکنی تو نه کشتی که لنگری[1]

### ۵- خضر(ع) نشانهٔ رحمت الهی

در آیهٔ ۶۵ سورهٔ کهف خضر(ع) برخوردار از رحمت خاص از ناحیه خدا معرّفی شده است:

خـضر از کـرم ایـزد بـر آب حیـاتی زد نک زهره غزل گویان در برج قمر آمـد[2]

امّا در پاسخ به‌این سؤال مهمّ که اصلاً ضرورت خلق و حضور خضر(ع) در هستی چه بوده است، مولانا ماهرانه به‌حال آدمیان اسیر کثرات و عالم دگرگونی‌ها و آمد و رفت‌ها توجّه می‌کند و با توجّه به‌این‌که انسان همواره در معرض نسیان و فراموش کردن امور ماورای این عالم کون و فساد و حدوث و تغییر است و اصولاً جاودانگی و بقا را یا باور ندارد یا برای آدمی بسیار سخت باور است، وجود خضر(ع) را دلیل و نشانه‌ای از بقا می‌داند، گویی خداوند خضر(ع) و آب حیات را برای آن فرستاده که ما غافلان از عالم بقا و جاودانگی را بیدار سازد و صلای بقا را به‌گوش‌های سنگین ما برساند:

خضری گرد جهان لاف زد از آب حیات تا به‌گوش دل مـا طبـل بقـایی برسـد[3]

آری خضر(ع) آمده است تا خفتگان را بیدار سازد و از ساغر شراب طهور خلود به‌آنان بنوشاند:

تو خفته‌ای و آب خضر بر تو می‌زند کز خواب برجه و بستان ساغر خلود

همان‌طور که در مقدّمه بیان گردید در افسانه‌ها و روایات خضر(ع) و الیاس(ع) را دو راهنما و دلیل گم‌شدگی و گم کردگان طریق می‌دانند با این تفاوت که گاه الیاس(ع) را راهنمای درماندگان در خشکی‌ها و خضر(ع) را راهنمای در راه ماندگان دریاها می‌دانند مولانا به‌تمامی این نکات توجّه کرده و یکی از فلسفه‌های وجود خضر(ع) و الیاس(ع) را همین هدایت سالکان و طالبان راه می‌داند:

---

۱. غزل ۲۹۷٦.
۲. غزل ٦۱۳.
۳. غزل ۷۹۵.

چو خضر سوی بحار ایلیاس در خشکی — برای گم شدگان می‌کنند استمداد[1]

و در جای دگر می‌گوید:

گر بماند عاشقی از کاروان — بر سر ره خضر آید رهبرش[2]

**۶- مولانا صفات خضر(ع) را به‌معشوق نسبت می‌دهد**

پس خضر(ع) دلیل راه است، نشانهٔ کرم الهی است، دستگیر در راه ماندگان است. پس بر همهٔ سالکان است که از حضرت موسیٰ(ع) بیاموزند و از خضر(ع) و دلیل و راهنما طلب راهنمایی و هدایت نمایند، امّا مولانا از این محدوده‌ها درمی‌گذرد، فراتر می‌رود و دل به‌آن معشوقی می‌بندد که نه تنها همهٔ صفات خضر(ع) را دارد که حتّی خضر(ع) آفرین است و صدها خضر(ع) خود در بارگاه او جام طلب به‌دست گرفته‌اند. در این نگاه تازه خضر(ع) با همهٔ عظمتش خود سالکی است در مسیر و نیازمند دستگیری خضر(ع) حقیقی عالم:

این عجب خضریست ساقی گشته از آب حیات
کوه قاف نادرست و نادره عنقاست این[3]

*

تو آن صدر و بدری که در برّ و بحری — هم الیاس و خضری و هم جان جانی[4]

*

از آن آبی که چشمهٔ خضر و الیاس — ندیدست و نبیند آنچنان آب[5]

معشوق متعالی مولانا لعل لبی دارد که خضر(ع) نوشیده از آب حیات خود تشنهٔ آن است:

اگرچه خضر میراب حیاتست — به‌لعلت آرزومند عظیمست[6]

این معشوق همان است که در اوج هویدایی و آشکاری، نهان است و در پردهٔ خفا:

---

۱. غزل ۹۲۹.
۲. غزل ۱۲۵۵.
۳. غزل ۱۹۵۰.
۴. غزل ۳۱۱۶.
۵. غزل ۲۹۴.
۶. غزل ۳۴۴.

گوشه گرفتست و جهان مست اوست       او خـضر و چـشمهٔ حیـوان ماسـت[۱]

معشوق مولانا آن غنی بالذاتی است که از سرچشمهٔ واجب‌الوجودیش همهٔ فقرها و فقرا به‌مقام استغنا می‌رسند:

تو آن خضری که از آب حیاتت       گدایان را سکندر می‌توان کرد[۲]

### ۷- رازگشایی افعال خضر(ع) بر موسیٰ(ع)

مطابق آیات ۷۹ تا ۸۱ سورهٔ کهف پس از آن‌که حضرت عیسیٰ(ع) از درک‌انگیزهٔ خضر(ع) از آن اعمال به‌ظاهر غیرمعقول عاجز ماند و در اثر سؤالات خلاف قرار خود توفیق ادامهٔ همراهی با خضر(ع) را از دست داد و خضر(ع) حکمت افعال خود را برای موسیٰ(ع) آشکار کرد. در آیهٔ ۷۸ سورهٔ کهف آمده است که خضر(ع) به‌موسیٰ(ع) فرمود: به‌زودی تو را از تأویل آن‌چه بر آن نتوانستی صبر کنی، آگاه می‌کنم: «**سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيْلِ مَالَمْ تَسْتَطِعْ عَّلَيْهِ صَبْراً**».

و پس از توضیح و بیان تأویل آن اعمال در انتهای آیهٔ ۸۲، سورهٔ کهف می‌فرماید: «**وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ اَمْرِیْ ذٰلِكَ تَأْوِيْلُ مَالَمْ تَسْتَطِعْ عَّلَيْهِ صَبْراً**».

از این آیات نکات زیر مستفاد می‌گردد:

الف: خضر(ع) نمی‌فرماید تو را از آن‌چه نمی‌دانستی آگاه می‌کنم، بلکه تأکید می‌کند که تو را آگاه می‌کنم از آن‌چه بر آن صبر داشتی، یعنی اشاره به‌این‌که برای آموختن اسرار و حکمت‌های برخی امور باید صبر داشت و بی‌طاقت نبود.

ب: خضر(ع) می‌فرماید من این کارها را به‌فرمان خودم نکردم. اشاره به‌این‌که این افعال همه براساس امر و حکمت الهی صورت گرفت و بدین ترتیب افعال خاص خود را به‌حکمت و فعل الهی منتسب می‌کند همان‌طور که در آیهٔ ۶۵ سورهٔ کهف هم، علم او علم لدنّی معرّفی شده است و بدین ترتیب موسیٰ(ع) را از اعتراض به‌افعال الهی بر حذر می‌دارد و به‌او هشدار می‌دهد که با همه مقامی که داری وقتی حکمت افعال الهی را درنمی‌یابی نباید به‌اعتراض لب بگشایی.

---

۱. غزل ٥٠٤.

۲. غزل ۶۶۰.

مولانا در همین معنی می‌فرماید:

گرچه کلیمی همه در اعتراض     کشف کنم خضـر زمانت کنم

جالب این‌که مولانا در این بیت به‌نکتهٔ دیگری نیز اشاره می‌کند یعنی این‌که با عنایت الهی و نوشیدن از آب حیات عشق، آن کس که در مقام موسوی و اعتراض است پس از کشف معانی، دچار ارتقای وجودی شده و خود به‌خضر(ع) زمان یعنی عامل افعال الهی و کاشف حقایق و اسرار امور تبدیل می‌شود.

**۸- خاتمه**

در این مختصر دیدیم که چگونه ماجرای خضر(ع) با همه جلوه‌هایش در *قرآن* کریم و افسانه‌ها و حکایات در دست روح و فکر مولانا چگونه به‌داستانی عظیم و شگف‌انگیز بدل می‌شود و چه ابعاد حیرت‌آوری ازنظر عظمت معنا و بیان می‌یابد. این مختصر را با استعداد سالکان از زبان مولانا به‌هدایت خضر(ع) به‌پایان می‌بریم. باشد که قطره‌ای از آب حیات عشق در کام ما تشنگان نیز چکانده شود:

مـا سـبوهای طلـب آورده‌ایـم     سوی تو ای خضر ثانی فاسقنا

ماهیان جـان مـا زنهـار خـواه     از تو ای دریای جـانی فاسـقنا

# معرّفی *پیراهن یوسفی*:
# شرح و ترجمهٔ مثنوی معنوی به‌زبان اردو

**علیم اشرف خان***

از زمانِ قدیم مثنوی مولانا روم در هند جایگاهِ خاصّی را ایفا نموده است. در مدارس، مکاتب، دانشگاه‌ها و حتّی در مجالس عرفای هند مثنوی رایج بوده. افرادی که مثنوی را با علاقه و ذوق و شوق می‌خواندند، گاهی اوقات دربارهٔ مطالبِ آن دُچار اشکال می‌شدند. به‌همین دلیل شارحان و مترجمان مثنوی در هند، *قرآن* زبانِ پهلوی را به‌زبان‌های مختلف ترجمه یا شرح نموده‌اند. تراجم مثنوی گاهی منظوم و گاه منثور هم هست. از همین تراجم و شروح چندین شهرتِ خود را در هند حفظ کرده‌اند. این نکته هم جالب توجّه است که اکثراً شروح یا تراجم که به‌زبان‌های اردو یا فارسی انجام شده است از مطبعِ نولکشور چاپ شده است، پس می‌توان گفت که خودِ منشی نولکشور همر نقش مهمّی را در تراجم و شروح مثنوی معنوی و فنّی و در متن فارسی داشته است. مهم‌ترین از این شروح را می‌توان به‌قرار زیر نام‌بُرد:

۱. شرح مثنوی مولانا روم، از شاه عبداللّطیف، معروف به«لطایف معنوی».
۲. شرح مثنوی مولانا روم، از ملّا محمّد رضا معروف به‌مکاشفاتِ رضوی (هر شش دفتر).
۳. شرح مثنوی مولانا روم، از مولوی ولی محمّد اکبرآبادی (هر شش دفتر)
٤. شرح مثنوی مولانا روم، از مولانا حُسین بن حسن سبزواری معروف به‌جواهرالاسرار (دفتر اوّل تا دفتر سوم).

---

* دانشیار فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

این‌ها همه شرح و ترجمهٔ منظوم *مثنوی معنوی* هست علاوه بر این تراجم منظوم، ترجمهٔ منثور هم انجام شده است.

۵. شرح *مثنوی* مولانا روم، از مولوی عبدالمجید خان صاحب ساکن پیلی بهیتی (هر شش دفتر).

بنده در این مقاله *پیراهنِ یوسفی* را معرّفی می‌کنم. این ترجمهٔ *مثنوی* مولانا روم در شش جلد (اندازهٔ کوچک) و در یک جلد که اندازه‌اش بزرگ است، ترجمه، شرح و چاپ شده است. این ترجمه به‌اهتمام آقای بی.بی. کپور، دبیر مطبع نولکشور در سال ۱۹۴۷ میلادی (عیناً همان سال که هند تجزیه شد) چاپ گردیده است. مترجم و شارح این مثنوی *مولوی* محمّد یوسف علی شاه چشتی نظامی ولد محمّد جلال‌الدّین خان ملقّب به‌بانکی میان چشتی نظامی گلشن‌آبادی ساکنِ ملک مالوه می‌باشد.

در ضمن اندازه *پیراهنِ یوسفی* باید عرض شود که *پیراهنِ یوسفی* که هر شش دفتر در یک مجلّد صحافی شده است دارای ۲۲×۲۷ سم، دارای چهار ستون (حدوداً یک ستون ۳/۵ سم) دو ستون برای متن فارسی و دو ستون برای ترجمهٔ منظوم به‌اردو مختص شده است. هر صفحه دارای سه حاشیه جداگانه یعنی صفحات شمارهٔ طاق دارای حاشیه، سمت راست، بالا و پایین و صفحات شمارهٔ جفت دارای حاشیه سمت چپ، بالا و پایین (تخمیناً ۳ سم) می‌باشد.

*پیراهنِ یوسفی* یک جلدی که این‌جانب مطالعه نموده، ناقص‌الاوّل است نیز اوّلین حکایت که در این کتاب ترجمه شده است: حکایت دوم از دفتر چهارم است به‌عنوان «مقام توحید» که صفحه شمارهٔ آن «۵» است. این حکایت که حکایت دوم از دفتر چهارم است به‌عنوان «حکایت آن واعظ که در آغاز تذکیر دعای ظالمان کردی آغاز می‌شود و در بیان اعتقاد یهود و نصاریٰ پیش از بعثت در شأن جناب پیغمبر علیه‌الصلوٰة و السّلام و نام او را حرز جان و ظهورش را خواهان بوده» تمام می‌شود. ترجمهٔ منظوم و شرح مثنوی دفتر چهارم بر صفحهٔ شمارهٔ ۲۰۲ به‌یک تتمّه مترجم که شعر اردو است تکمیل می‌یابد، بیت مترجم این‌طور ثبت است:

اب قلم کو روک تو اے یوسفی      زور پر آیا ہے حسن معنوی
چوتھا دفتر کر بنام حق تمام      پانچویں دفتر میں کر اب تو کلام

(ترجمهٔ فارسی بیت مذکور): ای یوسفی تو خامهٔ خود را یک کمی تعطیل کن چنان‌که حسن معنوی جلوه‌گر است دفتر چهارم را بنام حقّ اتمام بدهید و دربارهٔ دفتر پنجم باید سعی کرد.

این ترجمه یک جلدی بعد از هر دفتر یک تتمّه دارد و بعد از این دفتر دیگر با فهرست آغاز می‌شود و شماره‌های صحفات مسلسل نیست، بلکه هر دفتر شماره‌های جداگانه از شمارهٔ یک آغاز می‌شود. به‌همین ترتیب دفتر پنجم با فهرستِ حقایق و تعلیم دفتر پنجم *پیراهن یوسفی* ترجمهٔ *مثنوی معنوی* با عناوین ذیل شروح شده است:

الف: صفحه، ب: داستان، ج: حقایق به‌مقامِ حیرت، د: تعلیم دفتر پنجم و این در جمع دارای پنج قصّه است.

دفتر پنجم به‌مقام حیرت از این بیت آغاز می‌شود:

شه حسام‌الدّین که نورِ انجم است    طالبِ آغاز سفر پنجم است

ترجمهٔ اردو:

*شہ حسام‌الدّین کو نور، انجم کا ہے    پانچویں دفتر کی بس خواہش رکھی*

دفتر پنجم چنین پایان می‌یابد:

هین بجو تریاق فاروق ای غلام    تا شوی فاروق دوران و السّلام

ترجمهٔ اردو:

*ڈھونڈھ تو تریاق فارسی اے غلام    تا ہو فاروقِ زمان تو والسّلام*

دفتر پنجم با ابیات تتمّه پایان می‌یابد:

*اشہب خامہَ کی روک اب تو لگام    کہ کیا ہے تیرے راکب نے مقام*
*جانا چاہتے ہیں وہ معقولات کو    شش جہت کا تاکہ افشا راز ہو*
*تاکہ پوری شش جہت کی سیر ہو    پنجتن سے پہونچے نفس ذات کو*
*بس چھٹی اب تو جہت کو کر رقم    شش جہت میں تا ترے ہو بیش و کم*
*پانچویں دفتر کو اب کر تو تمام    تا چھٹے دفتر کا ہو آغاز کام*

بنده آخرین بیت را به‌فارسی ترجمه می‌کنم:

تو دفتر پنجم را تمام کن برای این‌که دفتر ششم را آغاز کنی. این دفتر پنجم حاوی است بر ۲۲۳ صفحه.

دفتر ششم باز با همه عناوین بالا که قبلاً متذکّر شدم آغاز می‌شود. این دفتر به‌مقام فقر و فنا و از این بیت آغاز می‌شود:

ای حیاتِ دل حسام‌الدّین بسی　　میل می‌جوشد به‌قسمِ سادسی

ترجمهٔ اردو:

اے حیاتِ دل حسام‌الدّین سوا　　جوش اٹھتا ہے لکھو حِصّہ چھٹا

دفتر ششم در هشت داستان (حکایت) منقسم است.

دفتر ششم حاوی است بر ۲۳۹ صفحه و آخرین حکایت به‌عنوان «مَثَل وصیّت کردن آن شخص که سه پسر داشت و وصیّت کرد که میراث او را به‌کاهل‌ترین اولاد او دهند». حکایت از این بیت آغاز می‌شود:

آن یکی شخصی به‌وقتِ مرگِ خویش　　گفته بُد اندر وصیّت پیش پیش

ترجمهٔ اردو:

وقت اپنے مرگ کے اس شخص نے　　بس وصیّت میں کہا تھا قبل سے

انجام دفتر ششم به‌عنوان تمثیل می‌باشد این تمثیل آغاز می‌شود:

آنچنان‌که گفت مادر بچه را　　گر خیالی آیدت در شب فرا

ترجمهٔ اردو:

جیسے اک مادر نے بچے سے کہا　　گر خیال آئے تجھے شب میں بُرا

انجام تمثیل به‌این بیت است:

چون فتاد از روزنِ دل آفتاب　　ختم شد والله اعلم بالصواب

ترجمهٔ اردو:

دل کے روزن سے گیا جو آفتاب　　ختم ہوئی واللہ اعلم بالصواب

در آخر خاتمه تصنیف پیراهنِ یوسفی از طرف جناب مصنّف مذکور با این ابیاتِ اردو شروع می‌شود:

شُکر میں اسکے جُھکا تو سر قلم　　کہ ہوا عالم میں، نے سے تو علم

خاتمه تصنیف به‌این بیت تمام می‌شود:

پڑھ درود اب مصطفٰی پر مدام　　الصلوٰۃ والسّلام والصلوٰۃ والسّلام

در حاشیهٔ صفحهٔ آخر یادداشتی به‌چنین عنوان ثبت است:

"الحمدلله به‌عنایت الهی و توجّهٔ معنوی به‌استمداد و اخوی حافظ واحد نور خان ترجمهٔ لفظی این مثنوی در ظرف چهار سال و شرح مثنوی جمعاً در هشت سال به‌تاریخ بست و نهم جمادی‌الثّانی ۱۳۰۱ هجری از نبوی اختتام یافت. دولت ظاهری و باطنی حاصل شد و درآینده امیدوارِ خیر و برکت، نعمتِ دینی و دنیوی روزافزون شود".

مترجم و شارح مثنوی در حاشیه شرح کرده است که:

۱. معنی از قلم وجود روحی و نعمتِ عظمٰی برای تعلیم است.
۲. واحد نور خان برادر من هست که در ترجمه مثنوی معنوی از ابتدای کار تا انتها مرا دستگیری کرده است و اگر مدد و کمک او شامل حالِ من نمی‌بود این کار به‌اتمام نمی‌رسید.
۳. من این مثنوی را از ابتدا تا انتها ترجمهٔ لفظی انجام داده‌ام و این را از آغاز تا انجام رعایت کرده‌ام. در این ضمن ناظرین متوجّه باشند که در رعایت ترجمهٔ لفظی بنده چقدر زحمت کشیده‌ام.
۴. شکر ارزان شد این اشاره است در ضمن غیب‌گویی مولانا روم که بنده در دیباچهٔ خودم متذکّر آن شده‌ام.
۵. تاریخ اتمام این ترجمه مثنوی «عجیب و غریب» است بدین‌معنٰی که در سال ۱۲۹۷ هجری از راهِ ابجد و سالی ۱۳۰۱ هجری سالِ تکمیل این مثنوی است. یعنی در ۴ سال این شرح به‌تکمیل رسید. پس من معتقدم که ناظرین و شایقینِ محترم این مثنوی و ترجمه و شرح آن را به‌دعای خیر یاد می‌کنند و صلهٔ آن همین است. آمین یا ربّ العالمین.

ابیاتِ اردو که بالا دربارهٔ آن توضیحات داده شده است، اصل ابیاتِ اردو به‌شرح زیر است:

۱. شُکر میں اسکے جُھکا تو سر قلم — کہ ہوا عالم میں نے سے تو علم
۲. نور واحد نے مدد کی بس مری — ہے وہ واحد نور ظاہر میں اخی
۳. ترجمہ لفظی کا جو پیرو ہوا — ضیق میں ہر وقت دل میرا رہا
۴. تب میں جانوں کہ شُکر ارزاں ہوئی — قافلہ مصری جو لایا یوسفی

۵. بولا ہاتف کیا کہوں تجھ سے حبیب اسکی تاریخ ہے عجیب اور ہے غریب

*پیراهنِ یوسفی* که در اندازهٔ کوچک چاپ گردیده است به‌قرار زیر می‌باشد:

اندازه: ۱۴×۲۳ سم. این ترجمه و شرح در شش مجلّد هست. حدوداً همهٔ جلد دارای ۲۵۰ تا ۳۲۵ صفحه است و در سال ۱۹۴۷ میلادی به‌اهتمام آقای بی.بی. کپور دبیر مطبع نولکشور چاپ شده است.

در عهد قدیم و تا حال رواج است که هر کتاب بالعموم و کتاب‌های عربی، فارسی و اردو بالخصوص دارای تقریظ می‌باشد. شرح *مثنوی* که بنام *پیراهنِ یوسفی* این‌جا معرّفی می‌شود هم دارای تقریظ است و تقریظ مُفصّل به‌زبان اردو به‌چنین عنوان ثبت شده است:

تقریظ *پیراهنِ یوسفی* ترجمهٔ *مثنوی معنوی* مولوی چکیدهٔ خامهٔ سیّد جلال صاحب اندرابی مصحّح مطبع:

کو زلیخا که نقـد دل دارد یوسفی جلوه کرده در بازار

در این تقریظ آقای سیّد جلال بالواسطه دربارهٔ ترجمهٔ *مثنوی معنوی* توصیف کرده و مدّعی شده است که این ترجمه مولوی محمّد یوسف علی شاه یکی از بهترین ترجمهٔ منظوم مثنوی مولاناست حتّی دربارهٔ ترجمهٔ مثنوی دربین توصیف و تعریف اردو بیتِ دیگر از فارسی هم آورده است:

مپرس از ذوق گفتارم کـه از لب خون چکید این‌جا

زبان خود می‌کشد شمشیر و خود گردد شهید این‌جا

همهٔ عباراتِ تقریظ مملوّ از استعارات و تشبیهات که در نثر مایل به‌نظم نگاشته شده است.

صاحبِ تقریظ یادآور شده است که عارفِ معارف حقیقت مولوی محمّد یوسف علی شاه گلشن‌آبادی ساکنِ مالوه در طول هشت سال موفّق شده است که ترجمهٔ منظوم با شرح اردو را تکمیل کرده است. نیز وی سعی عمده نموده است که هر بیت مثنوی را در یک بیتِ کاملِ اردو ترجمه کند وی در ترجمهٔ خود دلآویزی نظم را از دست نداده است.

خود مترجم و شارح مذکور این کار خود را به‌نام دستنبوی شریعت، هادیِ طریقت، فجر حقیقت و آیینهٔ عجیب معرفت یاد کرده است. مولوی یوسف علی شاه سعی بلیغ بر این نموده است که ترجمه و شرح او دربینِ مثنوی‌خوانان معروف و مشهور شود.

# بانگِ نَی ◊

**محمّد افسر رهبین***

تا از این زندان حکایت می‌کنم / همچو نَی تنها شکایت می‌کنم

ناله می‌روید فراوان بر لبم / با نوای خویش در تاب و تبم

خانقاه سینه‌ام آتشکده‌ست / چارسویم بی‌چراغ و شبزده‌ست

چارسویم آتش آباد جنون / چارسویم درد و شورش‌های خون

چارسو شور محال و لامحال / جمله سرگرمی برای قیل و قال

چار سو در چارسو سودای درد / سرخ و سبز افتاده در دریای درد

چارسو گرداب و آشوب نهنگ / تیغ‌بازی‌های موج کور جنگ

چارسو در چارسو افسونگری / خشم دیو و خواهش آباد پری

بادهٔ هوشم چو شورانگیز شد / جام جانم از جنون لبریز شد

داغ‌ها چیدم فراوان همچو نی / ناله پروردم به دامان همچو نی

نَی، گمان و نَی، نشان و نَی، بیان / نَی، سرود و نَی، صدا، و نَی زبان

نَی الفبای غمم را قصّه‌گوی / نَی کتاب مکتبم را رنگ و روی

نَی برای شرح اندوهم قلم / نَی برای سینهٔ تنگم «الم»

نَی زمینِ (بوره[1])ام را آفتاب / کشتزار ناله ام را جوی آب

نَی نفس پرورده‌ای از شهر عشق / مرد گندم خورده‌ای از شهر عشق

عشق، پیر و سالک و مولای نَی / عشق، بند بندگی در پای نی

یار درد آیین و درد اندوز، عشق / آتشِ درگیر و دریاسوز، عشق

---

◊ به بهانهٔ هشتصدمین سالروز تولّد مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی نثار شمس ـ مولانا.

* رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی افغانستان در دهلی‌نو.

۱. بوره: زمین بایر که هنوز آمادهٔ کشت نباشد.

رسم و راه سینه چاکان است عشق هرچه می‌خواهی ببر کان است، عشق
نیست این کالای عقل خود فروش آنچه مِی‌پوشد سراپایت بپوش

*

گوش کن! آوای نی می‌خواندت دم مزن چون جوش مَی می‌خواندت
نَی که کارش عشق را پیغمبری‌ست پیشهٔ پاکش همین «فوفو»[1] گریست
بانگ نَی فرزانه و دل‌پرور است هرکه نَی گل کرد، عشقش رهبر است
بانگِ نَی دریای جان را غلغله‌ست بُته‌های دوستی را سنبله‌ست
بانگ نَی افسانه‌گوی رازها شهرزادِ سوزها و سازها
بانگ نَی خالی ز پوک فلسفه گفت و گو در لای آوایش خفه
بانگ نَی از دشتِ جان برخاسته هفت اورنگش چنان آراسته
بانگ نَی باران سیلاب‌آور است هرکه آبش برد، خاکش برسر است
بانگ نَی آهنگ قانون غم است هرکه را غم نیست، او نامحرم است
بانگ نَی می‌نالد از بیدادها می‌گشاید دفتر فریادها
بانگ نَی جز ماجرای درد نیست غیر دردش، هیچ‌دست آورد نیست
درد باید، تا برآید گُل ز خاک درد باید تا شود «دندانه»[2] تاک
درد، بی‌چون چشمه را جوشان کند درد، بی‌چون عشقه را پیچان کند
درد باید، تا که نَی شکّر شود درد باید، تا سلولی پر شود
درد باید تا بپرّد بال‌ها درد باید تا نماید حال‌ها
درد باید تا سرشک آید ز چشم تا ببرّد از سرت آشوب و خشم
درد چون افروخت آتش در دلت عاقبت گوهر برآرد از گِلت

*

«مولوی» از درد چون گنجینه داشت شعلهٔ پنهان درون سینه داشت
مرد آتشدامنی آمد فراز تا گزارد سینه‌اش را در گداز
«شمس» پیداشد چو برق آسمان از مکانِ لامکان اندر مکان

---

۱. فوفو: این لفظ را نخستین بار در مثنوی «پلنگ سبز» به‌سال ۱۳۷۰ خورشیدی به‌کاربردم. مراد صدای فشردهٔ نی است و فوفوگری یعنی نی‌زنی.

۲. دندانه: در شمال (کوه دامن و بگرام) به‌جوانه‌های تاک می‌گویند.

جرقه‌ای زد در نهاد مولوی — کرد دیگرگون سواد مولوی
برگرفتش از هوای قیل و قال — برنهادش در حضورِ وجد و حال
آتش هستی گدازش برفروخت — جز محبّت هرچه بودش پاک سوخت
با جناب عشق در خلوت نشست — از زمین و آسمان یکسر گسست
چون محبّت شد رفیق و یاورش — بر زبان آمد زبان دیگرش
هرچه آمد بر زبانش شمس شد — بر در و دیوار جانش شمس شد
بر زبانش گشت جاری این طنین: — «شمس دینا! شمس دینا! شمس دین
شمسِ دین، ای رنگ و بوی جان من! — جانِ جانِ جانِ سرگردان من!
شمسِ دین، ای عیسٰی اقصای عشق! — شمسِ دین، ای موسٰی صحرای عشق!
شمس دین و ای خدای شمسِ دین! — کشتگان عشق نالند این‌چنین:
جلوه‌ای آور برون از «بوسعید» — صورتی آور پدید از «بایزید»
شمّه‌ای از کوی (قزداری) بیار — هان ز «شبلی» هرچه می‌آری بیار
چیزکی آور بَرِ جان‌پروری — از نیای شخانهٔ «پیرهری»
از «حکیم غزنه» یکتا از هزار — بر «خداوندان قال الاعتذار»
از حسن حرفی به‌گوش «بصره»گوی — که چه ارزان می‌رود خونش به‌جوی
بازکن دکّان عطر یار را — هفت شهر شیشهٔ «عطّار» را
تلخکامان را صدا کن تا مگر — مزه بردارند از «گنج شکر»
از حق «حلّاج» آور گفت‌وگو — زان‌که واجب شد به‌خون دل وضو

*

شمسِ دین! ای پیشوای خرقه سوز! — ای، تو قدّ عشق ما را جامه دوز!
روز شو با جلوهٔ نونو برآ — کادمی گم شد در این آدمسرا
زود شو کاندام جان خشکی گرفت — از ددی افتاد آدم در شگفت
پس چه داند مردم بی‌دست و پا — تا چه برخیزد از این دیوانسرا
این سرا را جز ستم سرمایه نیست — این سرا را غیر پستی پایه نیست
این سرای سر بریدن‌های نَی — این سرای وای وای و وای نَی
پایگاه بنده‌گانِ مستِ آز — رهروِ اهریمنان دیده باز
مال خود خوانند ملک دیگران — نقشه‌ها سازند این بازیگران
بس‌که ابر کینه می‌بارد بلا — گم کنی بغداد را از کربلا

اندر این دَور فساد اندر فساد — شرمت آید از کلام «زنده باد»
آنکه پایش در رکابی نیست بند، — مست می‌گوید به‌آواز بلند:
حاکمان راه ستمگاران زنند — جرعه از جام جگرخواران زنند
واعظان بدبین و کج اندیشه‌اند — از خدا گویند و شیطان پیشه‌اند
مفتیان مفتون سرخ و زرد پول — قاضیان در داوری با بوالفضول
رهبر و رهزن چو باهم بسته‌اند — در تباهِ کاروان همدسته‌اند
هرچه گویی بر رخ اینان کم است — زانکه چشم و گوش‌شان نامحرم است
آفتاب جان ما ای شمسِ دین! — نخل‌های عشق را نورالیقین،
ما شهید «خطّ سوم» بوده‌ایم — در نبردِ روز و شب گم بوده‌ایم
زخم‌های جان ما چون تازه‌اند — درد ما را بی‌گمان اندازه‌اند
ما که سر بردیم در بازارِ ننگ — بی‌سر افتادیم در میدان جنگ
هرچه بنشستیم با شیرِ ستنگ — آهویی بودیم در چشمِ پلنگ
باده در کار است، اما جوش کو؟ — گفته بسیار است، امّا گوش کو؟
مهر گم شد، مُهر در دل‌ها فتاد — سینه‌ها شد خانهٔ نقشِ شغاد
رستمی کو؟ تا که بربندد میان — افگند یک‌سو طلسم هفتخوان
چون ز دیو و دد گریزانم بُوَد — شورِ رستاخیزِ انسانم بود
ناله‌ها در دفترِ جانم بود — «آرزو باغ و گلستانم بود»
ناله گر در جان نباشد، چیست جان — همچو نای بی‌نوا خالی‌ست جان
نی‌نوازی ناله می‌زد، یاد باد! — هرکه بانگ نی خمش خواهد، مباد!

*

# ای آینۀ «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِر»♦

علی رضا قزوه*

در شهر یکی نیست چو چشمان تو خونریز
من شهر نشابورم و تو لشکر چنگیز

ای اشک توام باده و چشم تو پیاله
از زلف تو سرشارم و از چشم تو لبریز

پرهیزگران را چه نیازی‌ست به توبه
یا توبه‌گران را چه نیازی‌ست به‌پرهیز

هر روز یکی خشت می‌افتد به سرِ ما
ای سقف ترک خورده به‌یک باره فرو ریز

ای آینۀ «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِر»
دریاب مرا حضرت شمس‌الحق تبریز

---

♦ غاشیه (۸۸)، آیه ۲۲؛ آیه بسیار مورد استناد شمس تبریزی بوده است. ترجمه: بر آنان گماشته و چیره نیستی.

* مدیر مرکز تحقیقات فارسی رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، دهلی‌نو.

# مولانا از نگاه شاعران، استادان، پژوهشگران و...

❖ **دکتر حسین الهی قمشه‌ای** (پژوهشگر و استاد دانشگاه) دربارهٔ علّت پدیدآمدن جنگ و نیز موضوع صلح در اشعار مولانا:

**سازمان ملل متّحد اعلامیهٔ فطرت جهانی صادر کند**

"باید از ابتدا تا آخر دفتر ششم مثنوی را بخوانیم تا به‌درک این موضوع در اشعار مولانا دست‌یابیم. انسان‌های بزرگ در طول تاریخ شهروندان عالم هستی‌اند و مرز جغرافیایی ندارند. شکسپیر در تراژدی‌هایش به‌بیان علّت جنگ‌ها می‌پردازد. سعدی با شعر خود اعلامیهٔ جهانی صادر کرده است. «بنی‌آدم اعضای یک پیکرند/که در آفرینش ز یک گوهرند...»، فردوسی می‌گوید: «میازار موری که دانه‌کش است/که جان دارد و جان شیرین خوش است». همین‌طور بزرگان دیگر همچون سنایی و حافظ و...، تا برسیم به‌مولانا که همگی طرحی برای صلح جهانی ارائه کرده‌اند. در واقع جنگ را باید از درون شروع کرد تا به‌وحدت رسید".

این پژوهشگر ادبیّات فارسی دربارهٔ علّت جنگ در اشعار مولانا، گفت:

"یکی از عوامل جنگ که مولانا در مثنوی از آن نام می‌برد، جهل است؛ جهل، مادر همهٔ ناراحتی‌هاست".

او با اشاره به‌داستان فیل و تشبیه‌های مختلف افراد که در مثنوی آمده است، افزود:

"بدترین نوع جهل، جهل مرکّب است که در واقع می‌توان آن را تعصّب نامید. *قرآن* می‌گوید به‌دنبال چیزی که نمی‌دانی نرو. علم، همهٔ درها را باز می‌کند و جهلی بدتر از این نیست که انسان بدیهیّات را نیز نداند. راست گفتن، بهتر از

دروغ گفتن است. انسان اگر دست از این کشمکش بردارد، به‌سود و نتیجهٔ بهتری دست خواهد یافت".

الهی قمشه‌ای تصریح کرد:

"دوّمین عامل جنگ و کشمکش، اغراض است که در اثر فساد اخلاقی رخ می‌دهد. در این مرحله انسان می‌داند؛ ولی قصد و غرض دارد. اغراض، علم و هنر را باطل می‌کند. ثروت‌طلبی، شهرت‌طلبی و... همگی غرض هستند. عامل دیگر، نبودن عدالت است. عدالت یعنی ترازو. میزان عدل و احسان، رسالت پیامبران(ع) است. میزان و ترازو، نشانهٔ جامعهٔ متمدّن است. جامعهٔ بربر، معیار اندازه‌گیری برای روابط انسانی، هنر و... ندارد".

این نویسنده که سخنانش با خواندن شعرهای مولانا همراه بود، با بیان داستان انگور در مثنوی، اظهار کرد:

"گاهی کثرت صورت‌ها با معانی واحد، باعث دعوی می‌شوند و گاهی نیز برعکس، صورت‌های واحد و معانی متفاوت درگیری و کشمکش به‌وجود می‌آورند. پایین بودن سطح لذّات نیز باعث به‌وجود آمدن دعوی می‌شود. باید سطح لذّات را بالا ببریم و از لذّات حسی و وهمی به‌لذّات عقلانی برسیم. عقل از زیبایی لذّت می‌برد. آزادی بیان، حق هرکسی است. هر انسانی باید بتواند حرف خود را بزند؛ چرا که سخن او روشن می‌شود و حق نمایان خواهد شد. موافقت و تناسب، باعث درستی است. اگر هرکس کبریتی را در راه روشنایی روشن کند، جهان روشن می‌شود و در پرتو آن، صلح و سعادت به‌دست می‌آید".

الهی قمشه‌ای افزود:

"بسیار خوب بود که سازمان ملل متّحد، اعلامیهٔ فطرت جهانی صادر می‌کرد. مثلاً از انسان‌ها می‌پرسیدند که در دل آن‌ها چیست؛ چرا که فطرت انسان‌ها یکی است. دین هم براساس فطرت است. هرکس می‌تواند یک اعلامیهٔ درونی در خود داشته باشد. ما با شناخت فطرت‌مان، می‌توانیم اصولی را قبول کنیم؛ مانند اعلامیهٔ حقوق بشر، آزادی بیان و..."

❖ **استاد علی معلّم دامغانی** (ترانه‌سرا و پژوهشگر و معاصر شاعر):

**مولانا بزرگ‌ترین ترانه‌سرای فارسی‌زبان در همهٔ اعصار است**

"ترانه‌های مولانا با هیچ ترانه‌ای در زمان ما قابل مقایسه نیستند".

این شاعر دربارهٔ ضرورت توجّه به‌ترانه، خاطر نشان کرد:

"با آن‌که ما امروز در جهانِ رسانه‌ای زندگی می‌کنیم، امّا دربارهٔ شناخت هنوز چند حرف از حروف الفبای این عرصه را کشف نکرده‌ایم. در عصر ارتباطات و حضور چرتکهٔ عظیم کامپیوتر، جهان در آستانهٔ تحوّلی عظیم است؛ به‌همین دلیل معتقدم که ترانه بیشتر می‌تواند با مخاطب امروزی ارتباط برقرار کند".

او افزود:

"البتّه موج‌های جدید شعر معاصر اگر در ادبیّات گذشته ریشه داشته باشند، تأثیرگذارتر خواهند بود؛ وگرنه خیلی زود فراموش می‌شوند".

معلّم همچنین خاطر نشان کرد:

"امروز اگر قصد سخن گفتن داریم، باید حرمت مخاطب را نگه‌داریم و از کتابی سخن گفتن پرهیز کنیم. در ترانه قطعاً برای مخاطب سخن می‌گوییم و این موجب می‌شود که جذّابیّت بیشتری برای خواننده داشته باشد. زبان شعر با زبان تصنیف و ترانه تفاوت دارد. من شعر را به‌زبان فخیم و آن‌چه شیوهٔ شاعران گذشته بود، کار می‌کنم و ترانه را به‌زبان ساده‌تر و قابل فهم برای عام".

شاعر «رجعت سرخ ستاره» در بخشی دیگر از سخنانش با بیان این مطلب که امروزه ما در هر شهری حدّاقلّ ۲۰ شاعر داریم و این اتّفاق مرهون انقلاب است، اضافه کرد:

"حیای شعر، خط و قرائت *قرآن* از جمله کارهایی است که پس از انقلاب صورت گرفته؛ چرا که موضوعاتی مانند انقلاب، جنگ، شهادت و... موضوعات بکری برای سرودن شعر بودند و فرصت‌های خوبی را برای شاعران معاصر ایجاد کردند. شاید همین امر موجب شد تا مردم پس از انقلاب به‌شعر اعتنای بیشتری داشته باشند".

❖ **دکتر مرتضٰی کاخی** (منتقد و پژوهشگر ادبیّات):

**عشق مولانا نیاز بشر امروز است**

"چون *مثنوی معنوی* مولانا به‌زبان فارسی است، زبان فارسی هم در کنارش تا امروز باقی‌مانده و خواهد ماند و این نعمتی بزرگ برای زبان فارسی است".

"بیشتر ابهتی که مولانا در قرن ۲۰ یافته و جهانی شده، به‌خاطر مثنوی‌اش بوده است. امروز در دنیا خیلی‌ها ایران را نمی‌شناسند؛ امّا مولانا و خیّام را به‌خوبی می‌شناسند. اخیرا که در نسل جوان آمریکایی و اروپایی کارهای تحقیقی صورت می‌گیرد، می‌بینیم خیلی چیزها دربارهٔ مولانا می‌دانند؛ امّا هنوز ایران را نمی‌شناسند".

کاخی در ادامه افزود:

"چندین سال است که *مثنوی معنوی* مولانا ترجمه شده و با این‌که بدتر از این نمی‌شد این اثر را ترجمه کرد و شعرهایش را به‌صورت ترجمهٔ تحت‌اللفظی درآورد، ولی مخاطب غربی چیزهایی در اثر مولانا پیدا می‌کند که کتابش، پرخواننده‌ترین کتاب شعر در این سال‌ها شده است".

این استاد دانشگاه همچنین گفت:

"ممکن نیست کسی با ادبیّات و عرفان آشنایی داشته باشد و نام مولانا را بشنود و فریاد نکشد؛ این به‌خاطر چیزی است که در *غزلیّات شمس* او اتّفاق افتاده است. غزل‌های مولانا حالت رهایی و جهانی و موضوعی مشخص دارند؛ عشق به‌یک آدم؛ عشق به‌معنای یک شیدایی غیرقابل توصیف، که چنین چیزی در بشریّت هنوز اتّفاق نیافتاده است".

او سپس گفت:

"مولانا قبل از دیدن شمس، یک واعظ فقیه و مرد دین بوده است؛ ولی بعد از دیدن شمس، همهٔ این‌ها را کنار می‌گذارد و چنان شیدا و عاشق او می‌شود که تا آخر عمرش هم آن‌طور می‌ماند. این ساز از آن به‌بعد به‌صدا درمی‌آید و عشق در او لانه می‌کند. بشر امروز هم که همهٔ انواع عشق را دیده؛ عشق باشکوه، جسمی و...، تشنهٔ این عشق است و همین راز جاودانگی زبان فارسی نیز

هست؛ زیرا تا زمانی که عشق به‌این صورت و تعالی تا این میزان در دل بشر قابل اتّفاق افتادن باشد، چون به‌زبان فارسی است، این زبان هم می‌ماند".

کاخی در پایان تصریح کرد:

"مولانا با آن‌که در دوازده سالگی از بلخ خارج شد و به‌قونیه رفت و آن زمان نوجوانی بیش نبود؛ امّا تا آخر عمر که در قونیه ماند، یک بیت هم به‌ترکی نسرود و هرکه هم می‌خواست با او حرف بزند، باید فارسی حرف می‌زد".

❖ **دکتر میر جلال‌الدّین کزّازی** (استاد دانشگاه و پژوهشگر):

**تنها تهی‌شدگان از خویش راز ناله‌ها را می‌دانند**

"مولانا بشکوه و بلند در فرجام راهی روشن و «رایومند» بالا برافروخته که دانادل بند گسل غزنین، سنایی، آن را در پهنهٔ ادب پارسی گشوده است و عطّار، پیر هژیر نیشابور، با شکرشکنی‌های خویش آن را فراخی و همواری بخشیده است. دانای راز آشنای بلخ شیوه‌ای در سخن پارسی را که ادب نهان‌گرایانه و رازورانه می‌توانیمش نامید با سروده‌های رازگشای و دل آرایش، به‌فرجام و فرازنای پروردگی و پرمایگی برده است و به‌راستی دفتر و دیوان این شیوه از سخن‌سرایی را بسته است".

وی در ادامه افزود:

"دو شاهکار شگرف و بی‌مانند مولانا که دو رخداد سترگ و شگفت در جهان ادب و اندیشه شمرده می‌شود، یکی «رازنامه» جاودانهٔ وی مثنوی معنوی است که دریایی است ژرف و کران ناپدید".

در این دریای واژگان، موج‌های معنی و خیزابه‌های اندیشه، دم به‌دم و پی در پی، بر یکدیگر فرو می‌غلتند و خواننده بیدار دل و جان آگاه را با خود به‌هر سوی درمی‌کشند و او را بر پایه توان و تشنگی و نیاز و گنجایی‌اش، از معنا و راز سیراب و سرشار می‌گردانند. دیگر دیوان غزل‌های اوست که خمخانهٔ خرّم‌دلی‌ها و سرمستی‌هاست و خروش بی‌خویشتن‌ها. مولانا، در غزل‌های شورانگیز و آتش‌ناک و شررخیز خویش،

داستان پیوستگی‌ها و ازخودگسستگی‌ها و از بندرستگی‌های سرمستان رفته از دست را بازمی‌گوید و این همه را با زبانی آهنگین و بساز و دلنواز می‌گوید.

با آن‌که آن دریای راز که مثنوی است کتابی است که می‌باید چونان شاهکاری در شعر اندیشه سرشت و ساختاری آموختاری داشته باشد و دیوان شمس آن «مهرنامه» مولانا برجسته‌ترین نمونه در شعر رها و ناخودآگاهانه است که آن را شعر انگیزه می‌نامیم و این هردو را اگر فراخ و فراگیر بنگریم مگر ناله‌های تاب ربای نای نمی‌توانند بود، نایی که مثنوی با حکایت شکایت او آغاز گرفته است، نایی که چون از خود تهی گشته است، از حرم دوست در می‌تواند آکند. تا نای‌زن در آن می‌دمد، نای آکنده از جان و جنب و شور و شرار و تاب و تب است، لیک آن‌گاه که از لب دمساز خود دور می‌شود، مگر پاره جویی خوار و خاموش و بی‌ارج و ارزش نیست که در گوشه‌ای افتاده است.

وی در ادامه یادآور شد:

"*مثنوی و دیوان شمس*، داستان نای است و از این روی داستان مولانا، رازنامه و مهرنامهٔ او هردو، به‌راستی و در بنیاد، مگر زیست‌نامه و سرگذشت این نای خروشان رسته و جسته از خویش نیست. تا نای به‌نیستان گم‌شدهٔ خود بازنگردد، می‌نالد. با هر ناله، زیست‌نامه و سرگذشت او از نو نوشته می‌شود. هر ناله ناله‌ای است دیگر که نه از آن پیش، برآمده است، نه از آن پس، برخواهد آمد. امّا تنها کسانی ناله‌های نای را می‌توانند شنید و زنگ و آهنگ و هر ناله را بازمی توانند شناخت که همچون سنگ از خویشتن آکنده نباشند. تنها پیراستگان و تهی‌شدگان از خویش راز ناله‌ها را می‌دانند و زبان یکدیگر را درمی‌یابند. ای خوشا آن فرخ رخ پیروز بخت که زبان آن شاهنای را که مولاناست می‌داند و با او همدل و همراز می‌تواند شد".

این استاد ادبیّات فارسی دانشگاه علّامه طباطبایی همچنین در سلسلهٔ درس گفتارهایی دربارهٔ مولانا در شهرکتاب، ادب صوفیانه را دنباله‌ای بر ادب حماسی توصیف کرد. وی در مورد کار کرد زیباشناختی و اسطوره‌ای یک مفهوم نزد مولانا، گفت:

"گاهی کارکردهای زیباشناختی با کارکردهای اسطوره‌ای درهم می‌آمیزند که این امر در پاره‌ای اوقات دانشجویان و حتّی ادبا را دچار مشکل کرده است. کارکردهای زیباشناختی آفریده‌های پندار سخنور است و مانند هر ترفند دیگری در سروده راه می‌جوید".

وی افزود:

"امّا بن مایه‌ها و کارکردهای اسطوره‌ای و نمادین هماره یکسان‌اند و تحت آفریده پندار سخنور نیستند، حتّی اگر سخنور آن‌ها را به‌شیوه‌ای زیباشناختی و هنرورزانه مطرح کند".

کزّازی سپس با تأکید بر لایه‌های مختلف معانی در مثنوی معنوی مولانا، اضافه کرد:

"مثنوی برپایهٔ گونه‌ای همخوانی آزادی اندیشه‌ها و تداعی غول آسا، پدیدآمده است؛ مولوی همیشه داستانی را آغاز می‌کند و در گیرودار آن زمینه‌های گوناگون را می‌کاود و در پایان به‌آغاز داستان باز می‌گردد که از این لحاظ، مثنوی بی‌همتاست".

این استاد ادبیّات دانشگاه علّامه طباطبایی تأکید کرد:

"در واقع مثنوی هرگز طرحی از پیش اندیشیده نبوده و مولانا برای سرودن آن طرحی در ذهن نداشته است مانند برخی که با یادداشت‌برداری در نوشتن بخش‌های گوناگون کتاب‌شان از آن بهره می‌برند".

وی سپس با خواندن بخش‌هایی از قصّه‌ای از مثنوی که در آن «مردی در زمستانی سرد به‌شکار اژدهایی فسرده و یخ زده می‌رود غافل از این‌که اژدها زنده است»، گفت:

"پیشینه داستان اژدهای نفس که نمادی است از ادب اسطوره‌ای و در عین حال پهلوانی، بعدها به‌مثنوی و ادب نهان گرایانه ما راه جسته است. در نمادشناسی ایرانی، اژدها نماد اهریمن است و مرگ انگیز، نه پاره‌ای از فرهنگ".

میر جلال‌الدّین کزّازی سپس به‌ریخت شناسی عدد هفت در ادبیّات پهلوانی و نیز زیباشناختی پرداخت و افزود:

"یکی از بنیادهای پرآوازه در آیین درویشی، هفت پایگاه و رده و شهر عشق است که عبارتند از طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فنا که مولانا نیز مانند دیگر سخنوران درویش کیش، بارها از آن‌ها یاد کرده است. می‌توان گفت هفت شهرعشق در پیوند با هفت دستبرد در معنای کهن آن است".

این مولوی پژوه ادامه داد:

"در ادبیّات پهلوانی نیز هفت خوان رستم بارها مورد تأکید قرارگرفته است که عبارتند از کشتن شیر، چیرگی بر تشنگی، کشتن اژدها، کشتن زن جادو، چیرگی بر اولاد، کشتن ارژنگ دیو و کشتن دیو سپید".

وی در پایان با جمع‌بندی موضوع سخنرانی‌اش گفت:

"هفت خوان پهلوانان آیینی و هفت شهر عشق هردو از هفت زمینه‌ای برآمده‌اند که مهرپرستان می‌بایست از آن‌ها می‌گذشته‌اند که این مراحل نیز عبارتند از سرباز، شیر، کلاغ، شیر شاهین، پارسی، خورشید و پدر. در واقع می‌توان گفت ادب صوفیانه دنباله‌ای است بر ادب حماسی و فرهنگ پهلوانی و کسی که به‌دروازهٔ خدایان می‌رسد و ارژنگ دیو را از پا درمی‌آورد، به‌شگفتی و حیرت و در واقع دیوانگی به‌معنای فراتر رفتن از عقل می‌رسد که این حیرت مغز آگاهی است".

❖ **دکتر نصرالله پورجوادی** (پژوهشگر و استاد دانشگاه تهران):

"مولانا و عطّار بارها از زبان حال استفاده کرده‌اند".

**مولوی معتقد است موجودات واقعاً با خدا سخن می‌گویند**

نصرالله پورجوادی «زبان حال در عطّار و مولوی» را بررسی کرد.

این مدرّس دانشگاه در همایش «زبان و اندیشهٔ مولوی با نگاهی تطبیقی به‌عطّار» گفت:

"استفاده از زبان «حال» در شعر، عملی شاعرانه و تخیّلی است، که عطّار آگاهانه از آن در شعرهای خود بهره برده است. البتّه این شیوهٔ ادبی را در آثار شاعران پیش از او چون خیّام نیز می‌توان دید".

وی افزود:

"تعبیر زبان «حال» در *مثنوی* مولانا و *دیوان* عطّار بارها به‌کار رفته است".

پورجوادی با بیان این‌که این شگرد ادبی غالباً زمانی خیالی نیز دارد، گفت:

"اکثر اوقات این‌گونه شعرها با «دوش» می‌آید، که خود «دوش» از نشانه‌های عالم خیال شاعر است و در شعرهای عرفانی نیز بیشتر نشان‌دهنده ورود به‌عالم خیال شاعرانه است".

این مدرّس دانشگاه تهران با اشاره به‌این‌که عطّار شاعری با تخیّل قوی است، افزود:

"وجود داستان‌هایی که از یک‌طرف جنبه معراج عارفانه و از جنبه دیگر خیالی است، در آثار عطّار نشان‌دهنده استفاده او از زبان حال است".

وی ادامه داد:

"استفاده از زبان حال در زمان عطّار و در بیان فارسی‌زبانان و عارفان امری رایج بوده، که در *منطق الطیر* که داستانی است از زبان مرغان و به‌معراج عرفان اشاره دارد، کاملاً مشهود است".

این مدرّس دانشگاه، با اشاره به‌رواج استفاده از زبان حال در زمان مولوی گفت:

"در شعرهای مولانا نیز از ابتدا و با شروع «نی‌نامه» می‌توان زبان حال را دید، که در ۱۷ بیت اوّل آن «نی» به‌طور مستقیم با ما سخن می‌گوید. گرچه جنبه‌های سمبولیک نیز دارد، امّا جدا از این‌ها و در مرحلهٔ اوّل و از دید ادبی منظور خود «نی» است که با ما سخن می‌گوید و بعد جنبه‌های دیگر مورد نظر است".

نصرالله پورجوادی افزود:

"در مثنوی مولوی نیز داستان‌های زیادی از زبان گل و گیاه و لاله و دیگر موجودات است که با یکدیگر سخن می‌گویند، حتّی مجالس سماع تشکیل می‌دهند که تمامی جنبه‌های زبان حالی و تخیلی را دارد".

پورجوادی ادامه داد:

"بحثی که دربارهٔ مولوی مطرح است، این است که مولوی معتقد است موجودات واقعاً با خدا سخن می‌گویند و به‌تسبیح او مشغول هستند، درحالی‌که

زبان حال این نیست که واقعا موجودات سخن می‌گویند؛ بلکه شاعر مقصود و سخن خود را از زبان آن‌ها بیان می‌کند".

این مدرّس دانشگاه تهران افزود:

"عارفان معتقدند که موجودات دیگر با زبان خودشان با خدا سخن می‌گویند و انسان‌ها نیز اگر به‌مرحله‌ای از کمال برسند، می‌توانند حرف‌های آن‌ها را بفهمند".

وی تصریح کرد:

"در مقابل، غزّالی با مولوی مخالف است و می‌گوید آن‌چه به‌این جهان مربوط می‌شود، زبان حال است و آن‌چه را که به‌جهان دیگر مربوط می‌شود، باید پذیرفت. ولی مولانا معتقد است که همه موجودات سخن می‌گویند؛ هرچند خود در بعضی از داستان‌هایش مانند داستان «زر تقلّبی و اصلی» به‌زبان حال اعتراف دارد، امّا آن‌جا که دربارهٔ «زمین» و «آسمان» حرف به‌میان می‌آید، برداشت دیگری دارد؛ چون او پیرو اهل حدیث و مذهب اشعری است و آن‌ها نیز به‌تسبیح موجودات معتقدند".

**شعر مولانا پیامِ ایرانی دارد**

❖ **گل‌رخسار صفی‌پور** (شاعر شهیر تاجیک) در حاشیهٔ افتتاحیهٔ کنگرهٔ بین‌المللی مولانا در تبریز:

"هشتصد سال از زمان زیستن مولانا می‌گذرد و هزاران شاعر از فرهنگ‌های مختلف پس از او به‌اوج رسیده‌اند؛ امّا به‌خاطر ایرانی بودن پیام اشعار او، هم‌اکنون ما افکارش را پیگیری می‌کنیم".

وی با اشاره به‌شعر «ما ز بالاییم و بالا می‌رویم/ما ز دریاییم و دریا می‌رویم»، مولانا را یک شاعر آسمانی دانست و اظهار کرد:

"مولانا آمده است تا با پیام الهی جهان را در تسخیر خود بگیرد".

این شاعر، عشق ورزیدن مولانا به‌پرودگار را مورد توجّه قرار داد و عنوان کرد:

"عشق مولانا، عشق الهی است و او بود که عشق ساختگی را از عشق حقیقی جدا کرد".

رئیس فرهنگستان بین‌المللی شعر جهان در تاجیکستان همچنین با اظهار خرسندی به‌خاطر حضور در تبریز، از این شهر به‌عنوان وطن شعر دنیا یاد کرد و گفت:

"تبریز زادگاه شمس است و به‌واسطهٔ عشق ورزیدن مولانا به‌شمس تبریز، وطن مولانا نیز هست".

❖ **مفتون امینی** (شاعر معاصر):

**عرفان غرب و مولانا، متفاوتند**

"عرفان مولانا یک عرفان کاملاً شرقی است که توأم با شریعت است. منظورم از عرفان شرقی، عرفان خاور دور نیست. مولانا به‌واقع عارفی است متشرّع که موازی با شریعت پیش می‌رود".

بعضی‌ها مثنوی را همان تفسیر *قرآن* می‌دانند و برخی نیز معتقدند تمام رنگ‌ها و راه‌ها و سلوک عرفانی را یکی دانستن، از ویژگی‌های شعر و نگاه شاعر قرن هفتم هجری است.

امینی افزود:

"شش جلد مثنوی معنوی شرح کامل شریعت و طریقت، همراه با یک حالت عرفانی خوش‌بینانه است. از دیگر سو باید عرفان مولوی را از عرفان غرب نیز جدا کرد، چراکه این عرفان بر اثر شاعران بزرگی چون دانته و حتّی شکسپیر غلبه دارد".

این شاعر پیش‌کسوت همچنین خاطرنشان کرد: فلسفه و عرفان یونان در آثار شاعران غرب کاملاً دیده می‌شود. فلسفه‌ای که از یونان به‌روم رفت و از روم به‌کشورهای امریکای لاتین و سپس دوباره به‌اروپای غربی و این بار به‌فرانسه بازگشت. عرفان غربی امّا، عرفان تلخی است و این نوع عرفان به‌گونه‌ای شبیه آثار حافظ خودمان است. پس عرفان غرب با عرفان مولانا دوگونه و دو ژانر متفاوتند که با یکدیگر تشکیل زاویه می‌دهند".

سراینده مجموع «کولاک» تصریح کرد:

"حتّی خیّام هم خیلی به‌عرفان غربی نزدیک است، ولی در هر حال عرفان مثنوی معنوی نگاهی است که در آن زشتی دیده نمی‌شود و همه چیز خیر مطلق است".

❖ **دکتر هادی منوّری** (شاعر و منتقد ادبی):

**نشانه‌های پست مدرنیزم در آثار مولانا فراوان است**

"اقیانوس غزل‌های مولانا سرشار از تازگی فرم و محتواست. بازی‌های وزنی جدید، بهره‌گیری از موسیقی و جشنواره‌ای از تکنیک‌های شکلی درکنار شور و عشق و شیدایی، جملگی در آثار مولانا حضور دارند".

هادی منوّری ضمن بیان این مطلب گفت:

"آن‌چه امروزه با عنوان جدیدترین فرم‌های ادبی در جهان شناخته می‌شوند و نام پیشرو را یدک می‌کشند در مقابل مکتب عظیم مولانا و اقیانوس بی‌کران شیوه‌ها و شگردهای متنوّع و شگفت‌انگیز غزل‌های او تمرین شده و به‌کار گرفته شده قلمداد می‌شوند، چرا که سایهٔ سنگین و گستردهٔ مکتب مولانا، نوآوری‌های مکاتب پیشرو را دربرمی‌گیرد و به‌زیر می‌آورد".

شاعر کتاب «اوّلین فصل زمین» در پایان گفت:

"کشف افق‌های تازه و دست یافتن به‌راز و رمز و جادوی کلام مولانا از منظر امروز و برای مخاطب امروز می‌تواند مسیری تازه را پیش روی هنر ایرانی باز کند تا جهان صدای هنر امروز ما را بار دیگر در تمام ابعاد بشنود.

❖ **سیّد ضیاءالدّین ترابی** (شاعر، مترجم و منتقد):

**غزل‌های مولانا شعرناب است**

"آثار مولانا به‌دل و جان دوستداران شعر و عرفان نور می‌پاشد. او عارفی بزرگ و شاعری تواناست که در سروده‌هایش شعر و عرفان را چنان درهم آمیخته که جدا کردن آن دو از هم غیرممکن است".

وی در ادامه افزود:

"به‌همین دلیل نمی‌توان از شعر مولانا سخن گفت و از عرفانش حرفی نزد یا از عرفانش سخن گفت و از شعرش چیزی نگفت، به‌ویژه آن‌که بیشترین شهرت مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی به‌خاطر عشق و شیفتگی‌اش به‌شمس تبریزی است و دیوان غزلیّاتش به‌خاطر همین عشق و افسانهٔ دلدادگی است که به‌نام

دیوان شمس معروف شده است. امّا تمام کار مولانا غزل نیست، بلکه مثنوی گران‌سنگ معنوی که عرفان منظوم است، از نادر آثار گنجینه ادب فارسی است که به‌دلیل پرداختن به‌حکمت و عرفان از قدیم بین عارفان و پیروان راه حق و حقیقت محبوبّیت داشته است و با تمام تفسیرها و تعبیرهایی که تاکنون دربارۀ این اثر بزرگ نوشته‌اند، هنوز حرف‌های ناگفته بسیاری باقی است".

ترابی خاطرنشان کرد:

"محبوبیّت و شهرت غزل‌های مولانا جلال‌الدّین محمّد، به‌ویژه بین اهل شعر و قلم به‌حدّی است که هرکس در حدّ نظر و توان خود حرف‌هایی در مورد آن‌ها زده است و سخن‌های بسیاری گفته شده، چرا که غزل‌های مولانا شعرناب است و عرفان محض و اگر در مثنوی معنوی، عرفان و مسایل حکمی بر شعر می‌چربد، برعکس در غزل‌های مولانا شعر و عرفان پابه‌پای هم و هم‌سنگ و هم‌تراز هم حرکت می‌کنند".

❖ **دکتر نویت ارگین** (مترجم اشعار مولانا به‌زبان هندی) در نشست بررسی آثار مولانا که در پتنای هند برگزار شد، گفت:

**(تاگور از مولانا الهام گرفته است)**

"پیام عشق، صبر، ایثار و مهربانی مولانا، او را به‌محبوب‌ترین چهرۀ شعر صوفیانه در جهان غرب تبدیل ساخته است".

«ارگین» در ادامه اظهار کرد:

"امروزه که جهان در شرایط دشواری به‌سر می‌برد، پیام مولانا به‌خاطر آن‌که فراتر از فرقه‌هاست، از اهمیّتی ویژه برخوردار است".

او افزود:

"فلسفۀ مولانا به‌سنّت هند نزدیک است و شاعرانی چون «علّامه اقبال» و «رابیندرانات تاگور» از وی الهام گرفته‌اند".

این مترجم ۸۱ سالۀ ترک‌تبار، پیش از این بخشی از شعرهای مولانا را ترجمه کرده است و قصد دارد کل ۲۲ جلد شعرهای ترجمه شده به‌زبان هندی مولانا را منتشر کند.

❖ **دکتر احمد تمیم‌داری** (پژوهشگر و استاد دانشگاه):

**مولوی‌پژوهی در کشورهای انگلیسی‌زبان**

"اوّلین‌بار با توجّه به‌ترجمهٔ آثار ادبی ایرانی، سبک اشراقی و رمانتیسم در اروپا از طریق آثار ایرانی راه می‌یابد، که تأثیر زیادی در توسعهٔ مبانی رمانتیسم در اروپا دارد. در قرن ۱۸ که عصر خردگرایی است، سعدی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چون تمام *گلستان* مملو از حکمت است".

تمیم‌داری همچنین یادآور شد:

"کشف منابع فرهنگی ایران، موفقیّت بزرگی برای اروپاییان بوده است. من متأسّفم که برخی فقط از شراب و شراب‌خواری در شعرهای حافظ حرف می‌زنند؛ درحالی‌که ۵۰۰ غزل او پیام‌های بسیاری دارد، که تأثیراتش را در کشورهای مختلف بر جای گذاشته است".

او گفت:

"علّت این‌که *دیوان مثنوی* دیر ترجمه شد، این بود که متن *مثنوی* مشکل بود و توأم با احادیث عربی و آیات قرآنی و زبان فولکلور، و اوج و حضیض بسیاری داشت. مستهجن‌ترین داستان‌ها را مولوی در مثنوی از زبان مردم عامه گرفته و به‌عالی‌ترین حکمت‌های متعالی و مضامین آورده است".

❖ **منصور اوجی** (شاعر معاصر):

**غربی‌ها هم عرفان مولوی را نشناخته‌اند**

"متأسّفانه با وجود تیراژ بالای آثار مولانا در دنیا، غربی‌ها نیز، چنان‌که باید و شاید این شاعر کلاسیک را نشناخته‌اند. پس از فروریختن برج‌های دوقلو و حادثهٔ ۱۱ سپتامبر، غربی‌ها و خصوصاً امریکایی‌ها به‌این موضوع فکر کردند که زندگی بشر ممکن است یک‌روز پایان بیابد و از این رو به‌مولانا مراجعه کردند".

بنابراین استقبال از *دیوان شمس* نیز صورت گرفت.

شاعر «هوای باغ نکردیم» تصریح کرد:

"البتّه اساس مولوی، *مثنوی معنوی* اوست و منظور از ناشناخته ماندن عمق آثار مولانا، عرفان نهفته در آثارش است".

غربی‌ها از سویی با نگاه ویژهٔ خود به‌آثار این شاعر کلاسیک ایرانی پرداخته‌اند، ولی از دیگر سو نیز می‌توان گفت صرفاً جنبهٔ ترنّم و از خود بی‌خود شدن مولوی را درنظر گرفته‌اند و با عرفان و معنویّت این ادیب بزرگ نتوانسته‌اند ارتباط برقرار کنند. البتّه این نوع نگاه نیز مولوی را شاعری چون «خیّام» جلوه خواهد داد، درحالی‌که چنین نیست و مباحث عرفانی مولوی عظیم تر و وسیع تر از آن است که بتوان تصوّری برایش داشت.

شاعر «کوتاه مثل آه» افزود:

"در مقایسه، سعدی رود زلالی است که هر چه در آن هست را می‌توانی ببینی و بیابی و حافظ نیز برای مخاطبان شعر کلاسیک ایرانی، دریاست. ولی آثار مولانا اقیانوس پهناوری است که گویی تمام قارّه‌ها را دربرگرفته و گویا برای درک واقعی این اقیانوس، دست کم باید نهنگ بود!"

❖ **دکتر علی موسوی گرمارودی** (پژوهش و شاعر معاصر):

**تفاوت داستان‌های روایی نمادین شاهنامه و داستان‌های روایی تمثیلی مثنوی معنوی**

"از ذخایر بزرگ ادبیّات ما داستان‌های روایی است. در تقسیم‌بندی محتوایی، منظومه‌های حکمی، غنایی، حماسی و عرفانی را داریم و در یک تقسیم‌بندی دیگر می‌توان منظومه‌های روایی را به‌داستان‌های روایی نمادین رمزی و داستان‌های روایی تمثیلی نیز دسته‌بندی کرد".

این شاعر با آوردن مثال‌هایی از داستان‌های *شاهنامه* یادآور شد:

"خود فردوسی تأکید دارد که *شاهنامه* اثری نمادین و رمزی است. در *شاهنامه* تمام داستان‌ها در نهایت دقت انتخاب شده و نمادین هستند، و به‌تعبیری رستم، انسان آرمانی فردوسی است".

استاد دانشگاه مذاهب اسلامی با تبیین این مسأله که برترین منظومه‌های روایی نمادین در *شاهنامه* آمده است و با منظومه‌های تمثیلی چون *مثنوی* مولوی تفاوت‌های جدّی دارد، در ادامه خاطر نشان کرد:

"مولانا در *مثنوی* مسائل نظری عمیق را در دست دارد و می‌خواهد که این مسائل را به‌همه برساند؛ از این‌رو از تمثیل استفاده می‌کند؛ چون اگر از غیرتمثیل استفاده کند، دسترسی مخاطب به‌آن امکان‌پذیر نیست".

موسوی گرمارودی در ادامه با اشاره به‌داستان «طوطی و بازرگان» تأکید کرد:

"مولوی با تمثیل سعی می‌کند تا ما را به‌آن مفاهیم بلند نزدیک کند. تمام تلاش او در ۲٦ هزار بیت، این است که ما را به‌مفاهیم نظری نزدیک کند. این حکایت *مثنوی* و هر حکایت دیگر آن، حدیقه‌ای است که در آن، حقیقت‌های عمیق، ساده شده‌اند، تا ضعفای عشق‌مند هم بتوانند آن حقایق عمیق را درک کنند. مولانا گاهی برخی از حقایق را به‌دلیل عمق آن‌ها بیان نمی‌کند، که حتّی تمثیل هم از عهده بیان آن‌ها برنمی‌آید. در *مثنوی* برخی از آن حقایق را از زبان طوطی می‌شنویم و برخی دیگر را خود مولانا در پایان تمثیل بیان می‌کند".

او همچنین اظهار داشت:

"در منظومه‌های روایی تمثیلی، شاعر از پیش مفاهیمی را در ذهن دارد و آن‌ها را به‌زبان ساده بیان می‌کند. همچنین حرکت در ادبیّات تمثیلی از عمق به‌سطح است؛ امّا در ادبیّات نمادین، حرکت از سطح به‌عمق است".

❖ **غلامحسین عمرانی** (شاعر و عضو هیئت علمی دانشگاه):

**(مولانا با تفکّر افراطی مخالف بود)**

"از دیرباز فرهنگ و ادبیّات فارسی روبه‌گشایش بوده و شاعران نامی، بیشتر اوقات خود را به‌سخن گفتن دربارهٔ هویّت فرهنگ ایرانی گذارنده‌اند. این هفت تن عبارتند از: فردوسی، سعدی، نظامی، عطّار، سنایی، مولوی و حافظ که چهار تن از آنان به‌خودی خود جایگاه ایرانی بودنشان مشخّص است. منظور من فردوسی، سعدی، عطّار و حافظ است. سه تن دیگر آنان به‌دلیل دور بودن از پایگاه ایران

امروز، گرچه در اذهان جهانی ایرانی‌اند، امّا به‌دلایلی جایگاه آنان را بیرون از ایران می‌دانند درحالی‌که زبان فارسی بزرگ‌ترین شناسنامهٔ ایرانی بودن همهٔ شاعران مذکور است".

سرایندهٔ مجموعه شعر «غزل، خاک، خاطره» تصریح کرد:

"می‌خواهم حرفم را دربارهٔ مولانا این‌گونه آغاز کنم که تفکّر و عرفان او از طریق زبان فارسی به‌صورت یک مکتب و نحلهٔ فکری درآمده است و بقایای آن هنوز در ترکیه امروز ادامه دارد و هیچ‌فکری نتوانسته آن را از ایرانی بودن جدا کند. علاوه بر این، در بیشتر متون ادبی و تاریخی، جلال‌الدّین محمّد را بلخی گفته‌اند و بلخ در سدهٔ ششم و هفتم متعلّق به‌ایران زمین بوده است و سرزمین خراسان بزرگ حکایت از آن دارد. اکنون نیز که حدود هشتصد سال از عمر تاریخی مولانا می‌گذرد بقایای فرهنگ ایرانی در کتاب شریف مثنوی و غزلیّات شمس محفوظ مانده است، نکته این‌جاست که حفظ همین آثار به‌زبان فارسی بوده و در بستر فرهنگ اسلامی رشد خود را بازیافته است".

وی تأکید کرد:

"هنوز نیز مردم جهان به‌شعرهای مولانا از پایگاه تفکّر و فرهنگ اسلامی که پویه‌ای ایرانی را درنوردیده می‌نگرند".

هفت شاعر بزرگ ایرانی که سرگذشت نامه ایران را سروده‌اند، نموداری برای پویایی اندیشه و عرفان اسلامی در ایران بزرگند.

❖ **حجّت‌الاسلام عبدالکریم بی‌آزار شیرازی** (نویسنده و رئیس دانشگاه مذاهب اسلامی:

**اگر ما همچون مولانا به‌معنویت توجّه کنیم، بسیاری از اختلاف‌های‌مان حلّ می‌شود**

ضروری است در سال جهانی مولانا به‌این بیاندیشیم که در گذشته چگونه جهان اسلام چنین شخصیّت‌هایی را پرورش می‌داد و اکنون از وجود بزرگانی چون مولانا محروم هستیم، یادآور شد:

"در گذشته حوزه‌ها از چهار سمت وصل بودند؛ از سویی با خدا در ارتباط بودند، از سوی دیگر با طبیعت و همچنین جهان آخرت ارتباط فراوان داشتند. ضمن این‌که در گذشته علما با ماوراءالطبیعه در ارتباط بودند. شخصیّت‌های والایی چون مولانا در چنین محیطی پرورش یافته‌اند، که توانسته‌اند از چهار جهت استفاده کنند و توانسته‌اند علومی را عرضه بدارند، که موجب شگفتی است".

بی‌آزار شیرازی در پایان تأکید کرد:

"اگر ما همچون مولانا به‌معنویت توجّه کنیم و سعی کنیم همان‌طور که مولانا رهنمود داده است، از این ظواهر و پوسته‌ها دربیاییم، و به‌مغز و محتوا بیاندیشیم، سبب می‌شود که بسیاری از اختلاف‌های‌مان حلّ شود".

❖ **پروفسور سیّد حسین نصر** (پژوهشگر و استاد برجستهٔ دانشگاه):

**هیچ‌کس به‌اندازه تعالیم مولانا برای جهان امروز گره‌گشا و پرارج نیست**

"مولانا محمّد جلال‌الدّین معروف به‌بلخی و رومی بزرگتر از آن است که بتوان برای او بزرگداشتی درخور مقام او تشکیل داد و هرچه ایرانیان در این زمینه انجام دهند، باز نمی‌توانند دین خود و فرهنگ خود را به‌او ادا کنند و لیکن هر عملی در این راه مورد تحسین است و خدمتی است نه تنها به‌مولانا و نام او و شعر صوفیانهٔ فارسی؛ بلکه به‌تمام فرهنگ ایران".

روزی نام مولانا زبانزد خاص و عام از بنگال و کشمیر و گجرات و سند گرفته تا بوسنی و آلبانی و سرزمین‌های بین آن‌ها بود و فیض برکت وجود و کلامش بر دو عالم تحت سیطرهٔ فرهنگ ایرانی و ترکی حکومت می‌کرد.

امروزه صیت شهرت او بسی فراتر رفته و ترجمهٔ آثارش در کتابخانه‌های دورترین شهرهای آمریکا مورد توجّه خوانندگان بسیاری است.

در جهانی که از پشت کردن به‌وحدت، در کثرت و مادّیات از یک‌سو، و تعصّب و قشری‌گری بی‌سابقهٔ دینی از سوی دیگر، در رنج است، پیام تسامح و تساهل و عشق و

محبّت او آمیخته با عمیق‌ترین معرفت شهودی همچون ندایی است آسمانی که بر دل رنجور طالبان عالم معنی می‌نشیند و روح آنان را رهایی می‌بخشد و جلا می‌دهد. در عین حال مولانا حقیقت دین را فدای همدلی و تساهل نمی‌کند؛ بلکه خود را خاک پای مصطفای مختار(ص) می‌داند.

در بین گروه کثیری از بزرگان فلسفه و حکمت و عرفان که از سرزمین ایران برخاسته و در دامن فرهنگ پربار آن تربیت یافته‌اند، شاید پیام هیچ‌کس به‌اندازه تعالیم مولانا برای جهان امروز گره‌گشا و پرارج نباشد.

او درّهٔ تاج تصوّف و کمال نهایی شعر عرفانی خراسانی است. او خداوند سخن فارسی و سلطان عشق و بحر عرفان است؛ بحری که آن را ساحلی نیست و انسان هرچه در آن شنا می‌کند، به‌پایان آن نمی‌رسد.

بزرگداشت این شخصیّت بی‌همتا در واقع بزرگداشت خود ایران است. باشد که از این طریق، نسل جوان آشنایی بیش‌تری با پیام او و با گنجینه‌های فرهنگ خود حاصل کنند و دریابند که کلام مولانا کمندی است که حضرت دوست آن را بر گردن آنان که دوست دارد، می‌اندازد و ایشان را به‌خلوتگاه خود که تنها جایگاه آرامش واقعی است، می‌کشاند. دربارهٔ اشعار مولانا چه می‌توان گفت جز آن که:

نردبان آسمان است این کلام  هرکه زان برمی‌رود آید به‌نام

خداوند متعال صعود از این نردبان را برای شیفتگان او میسّر گرداند.

❖ **دکتر علی قنبری** (پژوهشگر): دربارهٔ عوامل نجات از منظر مولانا، با استناد به‌بیت‌هایی از *مثنوی معنوی* می‌توان گفت:

"مولانا مبانی نجات را از منظری انسان‌شناختی و جهان‌شناختی تبیین می‌کند و به‌لحاظ ظاهر، از دو منظر انسان را گرفتار در جهان می‌داند. مولانا معتقد است عاقل در و دیوار را نقّاشی نمی‌کند، تا شیفتهٔ آن شود؛ بلکه باید زندان را حفر کند؛ بنابراین باید از این زندان رهایی بجوییم".

او در تبیین عوامل نجات از دیدگاه مولانا اظهار کرد:

"مولانا معتقد است برای رسیدن به‌رستگاری باید در حیات دنیوی روزنه‌هایی ایجاد کنیم، تا بتوانیم از طریق آن روزنه‌ها رابطه برقرار کنیم؛ بنابراین رابطه با خداوند، ما را نجات می‌داند و بهترین راه برقراری این رابطه، رابطه عبودیت است. مولانا نوع رابطه را نیز رابطه عاشقانه می‌داند".

**مولوی را نباید با ضمیر ناخود آگاه «فروید» تفسیر کرد**

❖ **دکتر غلام حسین ابراهیمی دینانی** (پژوهشگر و استاد فلسفه و حکمت) دربارهٔ نسبت بین دین و عرفان و قرابت فکری مولانا و سعدی گفت:

"نه تنها مولانا و سعدی به‌هم نزدیک هستند؛ بلکه همهٔ عرفای عالم اسلام، بلکه همه عرفای عالم به‌هم نزدیک‌اند".

وی یادآور شد:

"سعدی و مولانا هردو عاشق دردمند هستند و پیام‌شان عشق دردمندی است. باید یادآور شوم عشق بی‌درد عشق نیست و از این منظر مردد هستیم که ملائکه عاشق باشند؛ چراکه دردمندی خاص انسان است".

وی با طرح این پرسش که آیا برای تبیین نسبت بین دین و عرفان باید نسبت بین دین و اخلاق را نیز بدانیم، گفت:

"آیا اخلاق همان دین است یا دین همان اخلاق است و آیا هردو یکی است و باید سؤال کرد ادبیّات اعم از شعر، رمان، نظم، نثر، قصّه، اسطوره و حکایات با عرفان چه نسبتی دارد؟ آیا هر ادیبی باید عارف باشد و هر عارفی باید ادیب باشد؟"

دینانی افزود:

"از این منظر باید دید مولوی عارف شاعر است یا شاعر عارف و نسبت بین ادبیّات و عرفان چیست؟"

این استاد دانشگاه با انتقاد از کسانی که مولوی را به‌وسیله فروید تفسیر می‌کنند، گفت:

"آقایان مولوی را با فروید تفسیر می‌کنند و خیلی هم که زور بزنند با یونگ، که این مسأله فاجعه است؛ امّا کتاب‌های‌شان فروش هم می‌کند".

وی در عین حال از فروید به‌عنوان یکی از بزرگترین تغییر دهندگان جهان اندیشه نام‌بُرد و گفت:

"با این وجود ضمیر ناخودآگاه فروید به‌غریضهٔ جنسی برمی‌گردد و مولوی را نمی‌شود با ضمیر ناخودآگاه فروید تفسیر کرد و ظلمی از این بالاتر به‌ساحت مقدّس مولانا نیست که او را با فروید مقایسه می‌کنند".

او در ادامه گفت:

"می‌گویند ادبیّات عرفان نمی‌خواهد. ادبای بزرگی داریم که عرفان ندارند. درست است؛ امّا آیا پیام ادبیّات اگر اخلاق و حسّ عدالت‌خواهی را نداشته باشد، چه خواهد شد و ادبیّات منهای فضیلت چه پیامی برای بشریت دارد؟"

استاد دانشگاه تهران اضافه کرد:

"ادبیّات نه اتم کشف می‌کند و نه تحلیل‌های شیمیایی می‌دهد؛ حالا اگر در ادبیّات جهانی اخلاق نباشد، چه اتّفاقی می‌افتد؟ معتقدم ادبیّات باید یک تکیه‌گاه اخلاقی داشته باشد؛ پس ادبیّات منهای اخلاق و عدالت را ادبیّات نمی‌دانم".

وی در ادامه با طرح این پرسش که ادبیّات با دیانت چه نسبتی دارد؛ آیا دین از اخلاق است یا اخلاق از دین؟ گفت:

"این همه متدیّن در عالم است. به‌واجبات و مستحّبات عمل می‌کنند. از مکروهات و محرّمات نیز پرهیز می‌کنند. بسیاری از متدیّنین امّا دشمن خونین عرفان هستند".

به‌اعتقاد وی، عرفان اصلاً بیگانه نیست. از اروپا و آمریکا هم نیامده؛ بلکه در متن جهان اسلام از صحابه پیغمبر(ص) و حضرت علی(ع) و یاران علی(ع) آمده است.

دینانی افزود:

"در تعجبم که چگونه می‌گویند عرفان در *قرآن* نیست؛ درحالی‌که عرفان، معرفت باطنی و معرفت خداوند است. معرفت خداوند نیز مراتب دارد و آدم‌ها یک‌مرتبه خداوند را نمی شناسند".

این استاد دانشگاه در پایان با اشاره به‌داستان خضر(ع) و موسٰی(ع) در *قرآن* و جاودانگی خضر(ع) گفت:

"هیچ‌تفسیری به‌عظمت *دیوان* حافظ بر *قرآن* نمی‌شناسم؛ حتّی اگر شما مرا تکفیر کنید".

غلام حسین ابراهیمی دینانی اظهار داشت:

"مولانا تنها سراینده‌ای در جهان است که در یک کتاب خود به‌رقص و پای‌کوبی می‌پردازد و در جای دیگر از فراق و جدایی شکایت می‌کند، و در این‌جا با یک پارادوکس و تضاد مواجه می‌شویم".

این استاد دانشگاه در همایش «زبان و اندیشهٔ مولوی با نگاهی تطبیقی به‌عطّار» گفت:

"تمام مطالب گوناگون را که در آثار نظم و نثر مولانا دیده می‌شود، می‌توان در ۱۸ بیت اوّل مثنوی مشاهده کرد، که تمام این ۱۸ بیت نیز در بیت اوّل آن «بشنو از نی چون حکایت می‌کند/از جدایی‌ها شکایت می‌کند» خلاصه شده است".

او «نی‌نامهٔ» مولانا را به‌«مصیبت‌نامهٔ» عطّار نزدیک دانست و گفت:

"دنیای امروز ما دنیای غریبی است که زبان و حرف‌های مردم و حتّی عارفان ادیب جور دیگری شده است؛ در این دنیای شگفت‌انگیز *مثنوی* مولانا پرفروش‌ترین کتاب سال آمریکا می‌شود و مدرن‌ترین و قدیمی‌ترین مردم بشر مثنوی را می‌خوانند و از آن تأثیر می‌پذیرند".

غلام حسین ابراهیمی دینانی افزود:

"مولانا از جدایی‌هایی شکایت می‌کند که از اصل خود دور افتاده است. او می‌گوید اصل انسان کجاست؟ انسان شرقی است، غربی است و یا باید طبیعت را بشکافد تا به‌اصل خود برسد".

وی تصریح کرد:

"ناله مولانا از فراموشی اصل انسان است و او شکوه را آغاز کرده است و غم جدایی دارد؛ او می‌خواهد به‌اصل خود بازگردد".

دینانی با بیان این‌که این عالم از نظر مولانا رمز است، گفت:

"از نظر مولانا حقیقت جای دیگری است و برای عارفان نیز این عالم نماد رمز و حقیقت است، امّا برای انسان‌های حسّی این‌گونه نیست".

این پژوهشگر فلسفه از این عالم به*قرآن* تکوینی تعبیر کرد و گفت:

"*قرآن* کتابی است متشکّل از سوره‌هایی، و این سوره‌ها از آیاتی تشکیل شده که تا به‌حال به‌واژه «آیه» درست توجّه نشده است. آیه به‌زبان ساده، آینه است. وقتی به‌آینه نگاه می‌کنیم، صورت را می‌بینیم؛ امّا آینه را نمی‌بینیم. جهان آیت حق است؛ یعنی در این آینه باید حق را دید".

وی نگاه مولانا را نگاه عارفانه و نگاه حق دانست و پیدا کردن چنین نگاهی را سخت عنوان کرد و گفت:

"پیدا کردن چنین نگاهی نیاز به‌سلوک دارد و *نصیحت‌نامهٔ* عطّار تمامی سلوک است و مولانا نیز با این چشم به‌دنیا نگاه می‌کند".

دینانی افزود:

"این مطلب که عارفان با فلاسفه مخالف بودند، اشتباهی تاریخی است و هیچ عارفی مخالف عقل نیست و هرگاه از عقل بد می‌گویند، عقل حساب‌گر است؛ نه عقل حقیقت‌گرا".

ابراهیمی دینانی عارف را خردمندترین انسان عالم بشری دانست و گفت هیچ عارفی اشعری نیست و این‌که می‌گویند مولانا اشعری است، درست است؛ چون عمده عارفان در مکتب اشعری بودند و زمینهٔ اشعری دارند، امّا وقتی عارف شدند، از آن فاصله گرفتند؛ چون اشعری با خرد سازگاری ندارد و عارف در پی شهود و سلوک است.

❖ **دکتر غلام رضا اعوانی** (رئیس انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران):

**(مولانا یک فیلسوف و اندیشمند است نه یک شاعر)**

"جهان به‌عظمت عارفان ما پی برده است".

رئیس مؤسّسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه اظهار داشت:

"کمال سخن در اندیشه است، که این اندیشه در کلام مولوی متجلّی است".

غلام رضا اعوانی در همایش دوروزهٔ «زبان و اندیشهٔ مولوی با نگاهی تطبیقی به‌عطّار» که ماه گذشته در تالار فردوسی دانشکده ادبیّات دانشگاه فردوسی مشهد آغاز شد، با ارائهٔ مقاله‌ای به‌موضوع زبان و اندیشه درنظر مولانا پرداخت و گفت:

"زبان و اندیشه در تفکر مولانا بسیار گویا است و عظمت مولانا بر کسی پوشیده نیست، و اگر از مثنوی به«تفسیر قرآن» تعبیر کنیم، بی‌راه نرفته‌ایم".

وی افزود:

"مثنوی مولانا با معانی دقیق، سراسر اسرار و حقایق و لطایف و اشارات قرآنی است، که حتّی می‌توان گفت با بسیاری از کتاب‌های مقدّس نیز برابری و تشابه، و از برخی جهات برتری دارد".

اعوانی با بیان این‌که مولانا یک فیلسوف و اندیشمند است، نه یک شاعر، گفت:

"عارفان ما بزرگ‌ترین متفکّران و اندیشمندان، نه تنها در سطح ایران، بلکه در سطح جهان هستند، که جهان به‌عظمت آنان پی برده است".

رئیس مؤسّسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه، زبان و اندیشه مولانا را زبان معنا و اشارات دانست و گفت:

"زبان مولانا زبان اندیشه، معنا و اشارات است و این چیزی است که دنیا به‌آن نیاز دارد؛ کمال سخن در اندیشه است که این اندیشه در مثنوی متجلّی است. «خلق بی‌پایان ز یک اندیشه بین/کشته چون سیل روانه بر زمین»، که بیان دقیق اندیشه و حکمت است".

وی تصریح کرد:

"کمتر کسی در جهان ما چون مولانا توانسته است حکمت‌های الهی را این‌گونه بیان کند و کسی در بیان عرفانی در تمام دنیا به‌پای او نمی‌رسد".

غلام رضا اعوانی زبان مولانا را زبان حقیقت بیان کرد و گفت:

"زبان بدون حقیقت نمی‌شود و از نظر مولانا زبان باید با حقیقت ارتباط داشته باشد".

رئیس کمیتهٔ علمی این همایش با بیان این‌که زبان به‌سه گونه زبان «قال»، «حال» و «وجود» است، به‌بررسی آن در شعر مولانا پرداخت و گفت:

"انسان نباید به«قال» کفایت کند؛ بلکه باید آن را به‌زبان «حال» و بعد به‌زبان «وجود» برساند، چون زبان «حال» از زبان «قال»، و زبان «وجود» از هردو آن‌ها برتر است".

این پژوهشگر فلسفه افزود:

"مولانا اشعار و داستان‌های بسیاری به‌زبان «حال» دارد؛ از جمله داستانی دربارهٔ هدیه دادن. دربارهٔ زبان «وجود» که برترین زبان‌ها است، مولوی از معدود افرادی است که به‌آن رسیده است".

وی با اشاره به‌بیتی از مولانا به‌هستی‌شناسی عجیب او اشاره کرد:

کاش که هستی زبانی داشتی     تا ز هستان پرده‌ها برداشتی

اعوانی شخصیّت انسان را در زبان او عنوان کرد و گفت:

"سخن و کلامی که انسان می‌گوید، به‌معنای بروز و ظهور شخصیّت اوست و مولانا این سخن زیبای امام علی(ع) را که انسان در زیر زبانش پنهان است، بسیار زیبا می‌سراید".

وی افزود:

"زبان باید به‌کلام حق متّصل شود، که در شعرهای مولوی می‌توان این سعی را در اتّصال زبان به‌زبان حق دید و در واقع مثنوی مولوی اسرار ولایت را به‌زبان، بیان می‌کند".

❖ **مهدی سیّدی** (پژوهشگر و عضو هیأت علمی دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه فردوسی مشهد):

**مولانا پیشوای معنوی جامعهٔ عصر خود بود**

"مولوی را شاعری جدا از اجتماع و سیاست دانستن، ظاهرگرایی است؛ درحالی‌که مولوی به‌معنی واقعی پیشوای معنوی و رهبر جامعه هم‌عصر خود بوده است".

"مولانا در جوانی در زمان سلطنت علاءالدّین کیقباد که از سلاجقه روم بود، می‌زیست. وی به‌حملهٔ مغول اشاره کرد و افزود. پس از حمله مغول و فتح ایران و سپس آسیای صغیر، فاتحان مغول با حاکمان روم به‌این شرط صلح کردند که

هرگاه آنان خواستند، رومیان برای حمله به‌شام با مغولان همراهی کنند و این امر باعث شد تا وضعیت سیاسی روم هم‌عصر با مولانا بی‌ثبات شود".

سیّدی ادامه داد:

"در این دوران مولانا همواره با معین‌الدّین پروانه ـ حاکم روم ـ در ارتباط است و به‌او پند و اندرز و مشورت می‌دهد و این دوران زمانی است که مثنوی نوشته می‌شود؛ یعنی از سال ٦٢٢ هجری قمری که شروع دفتر اوّل مثنوی است، تا ٦٧٢ که پایان این کتاب است".

وی با اشاره به‌نقش سیاسی ـ اجتماعی مولانا به‌عنوان یک مجتهد و عارف و با ردّ نظر برخی که مولانا را فردی دور از اجتماع و سرگرم عوالم عرفانی شخص خود می‌دانند، گفت:

"برخلاف نظر این افراد، مولانا همواره در جامعه روزگار خویش نقش داشته است".

عضو هیأت علمی دانشکده ادبیّات دانشگاه فردوسی مشهد تصریح کرد:

"مولانا در واقع پشتوانه معنوی جامعه معاصر خود بوده و حاکم وقت روم، خود را مرید مولانا می‌دانسته است".

او افزود:

"در واقع مولانا نیز از مشورت و اندرز به‌حاکم وقت روم برای بهبود وضع مردم فروگذار نمی‌کرده است".

مهدی سیّدی *فیه‌مافیهٔ* مولانا را سندی بر این نقش او عنوان کرد و افزود:

"*فیه‌مافیه* در واقع سخنانی است که مولانا خطاب به‌پروانه می‌گوید".

**سخنی مولاناپژوه چینی دربارهٔ صلح‌جویی**

❖ **دکتر موهونگ یان** (مولاناپژوه چینی): دربارهٔ اندیشهٔ صلح‌جویی در مثنوی معنوی سخنرانی می‌کند:

موهونگ یان که در سال ۱۹۸۲ میلادی تحصیل زبان و ادبیّات فارسی در دانشگاه پکن را آغاز کرده و در ۱۹۹۰ میلادی با اخذ فوق لیسانس از این دانشگاه فارغ‌التحصیل

شده است، ترجمه شماری از آثار تابناک نامداران ادبیّات کلاسیک ایران را در کارنامه دارد.

ترجمه و انتشار دفتر اوّل، دوم و ششم مثنوی مولوی و رباعیّات خیّام درکنار تألیف بیش از ۳۰ عنوان مقاله با موضوع‌هایی نظیر مقایسه رباعیّات فارسی و چینی، زیبایی اندیشهٔ عرفانی در اشعار کلاسیک فارسی، بررسی معنی «یار» و «دمی» در اشعار عرفانی فارسی، بخشی از تلاش‌های این مولانا پژوه است.

موهونگ یان همزمان با آغاز برنامه‌های کنگرهٔ بزرگداشت هشتصدمین سال تولّد مولانا در ششم و هفتم آبان ماه در سالن اجلاس سران کنفرانس اسلامی در تهران و هفتم و هشتم آبان در دانشگاه تبریز حضور داشت.

موهونگ یان اکنون در آکادمی علوم اجتماعی پکن اشتغال دارد. ترجمه برگزیده‌ای از اشعار و داستان‌های معاصر ایران، بوف کور صادق هدایت و شازده احتجاب هوشنگ گلشیری از دیگر آثار اوست.

❖ **مهدخت پورخالقی** (عضو هیأت علمی دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه فردوسی، مشهد):

**شمس پرنده در مثنوی مولانا همان سیمرغ عطّار است**

مهدخت پورخالقی ـ در همایش «زبان و اندیشهٔ مولوی با نگاهی تطبیقی به‌عطّار» با ارائهٔ مقاله‌ای با عنوان «از سیمرغ تا شمس مولانا» گفت:

"رسالةالطیر سهروردی، ابن سینا، نجم‌الدّین دایه و عزالدّین مقدّسی، احمد غزّالی و شمس پرنده در مثنوی مولانا همه از سیمرغ عطّار جان‌مایه گرفته‌اند".

پورخالقی افزود:

"وضوح سیمرغ در حقیقت نیروی بصیرت یا گشایش چشم و دل است".

وی گفت:

"مقصود از برشمردن ویژگی‌های سیمرغ اساطیری در *شاهنامهٔ* فردوسی و سیمرغ عطّار این است که شمس پرنده در مثنوی مولانا همان سیمرغ عطّار است".

وی ادامه داد:

"سفیر سیمرغ سهروردی چون شمس خفتگان را بیدار می‌کند، نشیمن او در کوه است و بدون جنبش پرواز می‌کند".

او همچنین گفت:

"برخلاف تمام رساله الطیرها که پرندگان حرکت می‌کنند تا به‌سیمرغ برسند و در آن‌ها یا بال می‌یابند و یا نه، مولانا با شگرد هنرمندانه سیمرغ را به‌میان جمع آورده است، اتّحاد عاشق و معشوق را در ذهن صورت می‌دهد که نهایت تلاش هنرمندی اوست که دوری سیمرغ را به‌نزدیکی تبدیل می‌کند".

**تشابهات فکری اقبال و مولوی کم نظیرند**

❖ **دکتر محمّد بقایی «ماکان»** در شصت و نهمین سالروز درگذشت اقبال لاهوری در پاکستان به‌سخنرانی پیرامون تأثیر اندیشه‌های مولوی بر افکار اقبال لاهوری پرداخت. او تأثیرپذیری اقبال از مولوی را انکارناپذیر و بدین جهت تشابهات فکری آن‌ها را کم نظیر دانست.

دکتر محمّد بقایی «ماکان» اقبال‌شناس که اخیرا به‌مناسبت سالروز در گذشت اقبال لاهوری به‌پاکستان سفرکرده بود در خصوص این سفر گفت:

"امسال به‌دعوت دانشگاه پنجاب از قدیمی‌ترین و معتبرترین دانشگاه‌های پاکستان و مؤسّسهٔ پژوهشی اقبال برای سخنرانی دعوت شدم. با توجه به‌این‌که امسال به‌نام مولوی نامگذاری شده موضوع سخنرانی‌ام را «تأثیر اندیشه‌های مولوی بر افکار اقبال» انتخاب کردم که به‌زبان انگلیسی ایراد شد".

بقایی در این خصوص گفت:

"تشابهات فکری زیادی میان مولوی و اقبال است به‌طوری‌که بعضی از محقّقینی که در این زمینه کار کرده‌اند، اقبال را مولوی عصر خود نامیده‌اند و این امر می‌رساند که همان‌طور که خودش هم می‌گوید اقبال در دورهٔ ما نقش مولوی را ایفا کرده است".

این پژوهشگر نگاه مولوی و اقبال را به‌دین یکسان خواند و گفت: این بزرگان هردو معتقدند دین باید امری قلبی باشد و انسان باید معرفت‌های دینی را از طریق قلب خود کسب کند و معرفت‌های اکتسابی را از مآخذ رسمی معرفت‌های دست دوم تلقّی می‌کنند. ازنظر اجتماعی نیز هردو معتقدند انسان باید به‌تربیت خود متّکی باشد و آن‌چه را انسان لازم دارد و می‌خواهد به‌آن برسد باید خود به‌دنبالش باشد و آن را به‌دست آورد نه این‌که از واسطه‌ای آن‌ها را کسب کند. به‌عقیده هردو در ارتباط با دین نباید واسطه ای برای فرد وجود داشته باشد. در واقع هردو به‌نوعی پروتستانیسم معتقدند.

بقایی در ادامه از دیگر تشابهات مولوی و اقبال را مخالفت هردوی آن‌ها با عرفان منفعل خواند و در این خصوص گفت: آن‌ها هدف عرفان را پویایی و متحوّل کردن فرد و جامعه می‌دانستند و در این زمینه با عرفان و تصوّفی که توجّه‌اش به‌گوشه‌نشینی و عزلت باشد، مخالف‌اند. آن‌ها معتقدند انسان با پویایی و خودسازی می‌تواند به‌جایی رسد که در برابر خود یا عالی‌ترین ذات که خداوند است قرارگیرد و با او رویاروی شود. امّا این رویا رویی چنان نیست که انسان در آن خود اعلا یا من غایی مستحیل شود.

# مولاناپژوهی در ایران

پژوهش در اشعار و آثار مولانا در سال‌های اخیر در جمهوری اسلامی ایران بسیار چشمگیر بوده است. حجم کتاب‌ها، رساله‌ها، مقالات، سمینارها و... آن‌قدر زیاد است که شاید نام‌بردن از همهٔ آن‌ها در چند مجموعه حتّی ممکن نباشد. در این فرصت به‌اختصار، فهرست برخی از کتاب‌ها و تحقیقات و پژوهش‌های منتشر شده دربارهٔ مولانا در ایران را برای آشنایی پژوهشگران و استادان زبان فارسی در هند برمی‌شمریم. لازم به‌توضیح است که تمام این کتاب‌ها در پنج سال اخیر تألیف، پژوهش، ترجمه و یا تجدید چاپ شده است:

۱. ***آفتاب معنوی چهل داستان از مثنوی*: شرح لغات، اصطلاحات عرفانی، تفسیر ابیات و نقد و بررسی داستان‌ها**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)؛ نادر وزین‌پور (گردآورنده)، ناشر: امیرکبیر، اسفند ۱۳۸۵ ﻫ ش، قیمت: ۲۳۰۰۰ ریال.

۲. ***اخلاق عملی و تدبیر منزل در مثنوی مولانا***

پدیدآورنده: معصومه سالم کار، ناشر: سایه گستر، مرداد ۱۳۸۵ ﻫ ش، قیمت: ۱۰۰۰۰ ریال.

۳. ***اندیشه‌های کوانتومی مولانا «پیوند علم و عرفان»***

پدیدآورنده: محسن فرشاد، ناشر: علم، اسفند ۱۳۸٤ ﻫ ش، قیمت: ٤۲۵۰۰ ریال.

٤. ***آیینهٔ واقعات: گزارش خواب، رؤیا و واقعات صوفیانه در مثنوی مولانا***

پدیدآورنده: سلما ساعدی، ناشر: انتشارات کردستان، شهریور ۱۳۸٤ ﻫ ش، قیمت: ۱۸۰۰۰ ریال.

۵. ***بازگشت به‌آغاز، یا پرواز مرغ باغ ملکوت به‌آشیانه اصلی شرح داستان پادشاه و کنیزک از مثنوی مولانا***

پدیدآورنده: محمّد خواجوی، ناشر: مولی، دی ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ۱۲۰۰۰ ریال.

٦. ***بانگ آب: دریچه‌ای به‌جهان نگری مولانا***

پدیدآورنده: سودابه کریمی، ناشر: شور، اسفند ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ٤۰۰۰۰ ریال.

۷. **بر لب دریای مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی براساس نسخهٔ نیکلسون همراه با بیان مقاصد ابیات**

پدیدآورنده: کریم زمانی (به‌اهتمام)، ناشر: قطره، بهمن ۱۳۸۵ هـ ش.

۸. ***بر لب دریای مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی*** **براساس نسخهٔ نیکلسون همراه با بیان مقاصد ابیات**

پدیدآورنده: کریم زمانی (به‌اهتمام)، ناشر: قطره، بهمن ۱۳۸۵ هـ ش.

۹. ***بررسی و تحلیل سبک شخصی مولانا در غزلیّات شمس***

پدیدآورنده: علی حسین پورچافی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم، انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تیر ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۱۹۰۰۰ ریال.

۱۰. ***برگزیده‌ای از کلیّات مثنوی مولانا با معنی***

پدیدآورنده: حسین اسماعیلی، ناشر: غزل، خرداد ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۱۳۰۰۰ ریال.

۱۱. ***برگزیده‌هایی از زیباترین و پربارترین ابیات مثنوی در ده موضوع***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ سیّد رحمان میرزمانی (مترجم)، ناشر: خالدین، ۱۳۸۳ هـ ش، قیمت: ۸۸۰۰ ریال.

۱۲. ***بهاءولد (والد مولانا جلال‌الدّین رومی) و خطوط اصلی حیات و عرفان او***

پدیدآورنده: فریتس مایر، مهرآفاق بایبوردی (مترجم)، ناشر: سروش، تیر ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ٤۵۰۰۰ ریال.

۱۳. ***بیا باهم بسوزیم***، **اشعاری چند از مولانا جلال‌الدّین محمّد ملقب به‌مولوی**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ احد وفاجو (مترجم)، ناشر: وفاجو، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ٤۵۰۰ ریال.

۱٤. ***بیا باهم بسوزیم*، اشعاری چند از مولانا جلال‌الدّین محمّد ملقب به‌مولوی**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ احد وفاجو (مترجم)، ناشر: وفاجو، ۱۳۸۱ ه ش، قیمت: ٤۵۰۰ ریال.

۱۵. ***پلّه پلّه تا ملاقات خدا: دربارهٔ زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدّین رومی***

پدیدآورنده: عبدالحسین زرّین‌کوب، ناشر: علمی، بهمن ۱۳۸٤ ه ش، قیمت: ٤۹۰۰۰ ریال.

۱٦. **پیر چنگی و چند حکایت دیگر *از مثنوی مولانا* جلال‌الدّین رومی**

پدیدآورنده: سیّد صادق گوهرین (گردآورنده)، ناشر: امیرکبیر، فروردین ۱۳۸۵ ه ش، قیمت: ۷۰۰۰ ریال.

۱۷. ***پیغام سروش*، مکتب *مولانا و روان‌شناسی نوین ردّیابی مکتب‌ها و نظریه‌های روان‌شناسی در آثار مولانا***

پدیدآورنده: جمال هاشمی، ناشر: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۲ ه ش، قیمت: ۲۲۵۰۰ ریال.

۱۸. ***تحفه‌های آن جهانی: سیری در زندگی و آثار مولانا جلال‌الدّین رومی***

پدیدآورنده: علی دهباشی (به‌اهتمام)، ناشر: سخن، اردیبهشت ۱۳۸٤ ه ش، قیمت: ۷۹۰۰۰ ریال.

۱۹. ***تحلیل و تطبیق اندیشه‌های کلامی در مثنوی مولانا***

پدیدآورنده: محمّد علی خالدیان، ناشر: فاخر، ۱۳۸۲ ه ش، قیمت: ۲۰۰۰۰ ریال.

۲۰. ***ترانه‌های شورانگیز مولوی، رباعیّات مولوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (به‌کوشش)، منوچهر علی‌پور (مترجم)، ناشر: فردوس، ۱۳۸۱ ه ش، قیمت: ۲۷۰۰۰ ریال.

۲۱. ***ترجمه و تفسیر مثنوی معنوی شرح انور***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ حیدر عبّاسی (پژوهشگر)، ناشر: هما، ۱۳۸۲ ه ش.

۲۲. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی***

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۳ ه ش، قیمت: ۳۵۰۰۰ ریال.

۲۳. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی***

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اندیشهٔ اسلامی، تیر ۱۳۸٦ ه ش.

۲٤. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*، دفتر اوّل**

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۲ ه ش.

۲۵. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*: قسمت اوّل ــ دفتر دوم**

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اندیشهٔ اسلامی، مرداد ۱۳۸۵ ه ش.

۲٦. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*: قسمت اوّل ــ دفتر ششم**

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اسلامی؟، مرداد ۱۳۸٦ ه ش.

۲۷. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*: قسمت اوّل ــ دفتر ششم**

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اندیشهٔ اسلامی، خرداد ۱۳۸۵ ه ش.

۲۸. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*: قسمت دوم ــ دفتر چهارم**

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اندیشهٔ اسلامی، خرداد ۱۳۸٤ ه ش.

۲۹. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*: قسمت دوم ــ دفتر چهارم**

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی (مترجم)، ناشر: اسلامی؟، مرداد ۱۳۸٦ ه ش.

۳۰. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*: قسمت دوم - دفتر پنجم**

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اندیشهٔ اسلامی، تیر ۱۳۸٦ ه ش.

۳۱. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*: قسمت دوم ــ دفتر ششم**

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اندیشهٔ اسلامی، خرداد ۱۳۸٤ ه ش.

۳۲. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*: قسمت سوم ــ دفتر دوم**

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اندیشهٔ اسلامی، شهریور ۱۳۸٤ ه ش.

۳۳. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*: قسمت سوم ــ دفتر دوم**

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اسلامی؟، مهر ۱۳۸٤ ه ش.

۳٤. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*: قسمت سوم ـ دفتر سوم**

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اسلامی؟، اسفند ۱۳۸۵ هـ ش.

۳۵. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*: قسمت سوم ـ دفتر سوم**

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اندیشهٔ اسلامی، مرداد ۱۳۸٦ هـ ش.

۳٦. ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*: قسمت چهارم ـ دفتر سوم و قسمت اوّل ـ دفتر چهارم**

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اسلامی؟، اسفند ۱۳۸۵ هـ ش.

۳۷. ***توضیح و مخمس مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی***

پدیدآورنده: عبدالعظیم باستانی پاریزی، ناشر: آراسته، اردیبهشت ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ٤۵۰۰۰ ریال.

۳۸. ***توضیح و مخمس مثنوی معنوی مولانا* جلال‌الدّین محمّد بلخی**

پدیدآورنده: عبدالعظیم باستانی پاریزی، ناشر: آراسته، اسفند ۱۳۸٤ هـ ش.

۳۹. ***توضیح و مخمس مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی***

پدیدآورنده: عبدالعظیم باستانی پاریزی، ناشر: آراسته، اردیبهشت ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ٤۵۰۰۰ ریال.

٤۰. ***توضیح و مخمس مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی***

پدیدآورنده: عبدالعظیم باستانی پاریزی، ناشر: آراسته، شهریور ۱۳۸۵ هـ ش.

٤۱. ***جان جان*: منتخباتی از دیوان شمس همراه با ترجمهٔ انگلیسی و توضیحات**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ حسن لاهوتی (مترجم)، رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، ناشر: نامک، تیر ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ٤۰۰۰۰ ریال.

٤۲. ***چنین گفت مولانا*: گزیدهٔ مثنوی مولانا**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)؛ کامبیز پورناجی (گردآورنده)، ناشر: پورشاد، شهریور ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۳۵۰۰۰ ریال.

٤۳. ***چون کشتی بی‌لنگر، موسیقی در شعر مولانا***

پدیدآورنده: منیژه پلنگ‌پوش، ناشر: نوش، ۱۳۸۳ هـ ش، قیمت: ۱٦۰۰۰ ریال.

٤٤. ***حکایت‌های مولوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ منوچهر علی‌پور (شارح)، ناشر: تیرگان، مرداد ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۱٤۰۰۰ ریال.

٤٥. ***خداوندگار، داستان‌های زندگی مولانا*، منتخبی از مناقب‌العارفین**

پدیدآورنده: محمّد رضا محمّدی نیکو، ناشر: مهاجر، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ۹۸۰۰ ریال.

٤٦. ***خدایان اساطیر در محضر مولانا و دفتر یونگ***

پدیدآورنده: اکرم جهانگیر تویسرکانی، ناشر: سرمدی، مهر ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ۱۳۰۰۰ ریال.

٤٧. ***خودسازی‌های مولانا***

پدیدآورنده: جمال عطایی، ناشر: دانش‌پرور، دی ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۱۵۰۰۰ ریال.

٤٨. ***داستان‌های مثنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ غلام علی محبّی‌نژاد، مظاهر مصفا (مترجم)، ناشر: اندیشه عالم، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال.

٤۹. ***داستان‌های مثنوی*: بانگ نای**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مقدّمه)، محمّد جمال‌زاده (گردآورنده)، ناشر: اطّلاعات، مهر ۱۳۸۵ هـ ش.

۵۰. ***داستان‌های مثنوی* چون حکایت می‌کند، داستان‌های دفتر اوّل تا سوم مثنوی، نثر و نظم**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ احمد دانشگر (مترجم)، ناشر: حافظ نوین، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ۱٦۰۰۰ ریال.

۵۱. ***داستان‌های مثنوی* چون حکایت می‌کند، داستان‌های دفتر چهارم تا ششم مثنوی، نثر و نظم**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ احمد دانشگر (مترجم)، ناشر: حافظ نوین، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ۱٦۰۰۰ ریال.

۵۲. **دختر مولانا**

پدیدآورنده: موریل مافروی؛ رویا منجم (مترجم) ناشر: علم، تیر ۱۳۸٦ هـ ش.

۵۳. ***در مدرسهٔ مولانا*: سیری در مثنوی معنوی**

پدیدآورنده: محمود حکیمی، ناشر: قلم، مرداد ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۱٦۰۰۰ ریال.

٥٤. ***در مکتب مولانا، شرح مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی***

پدیدآورنده: محمّد برهانی، ناشر: جزیل، ۱۳۸۲ ه ش، قیمت: ۲۲۰۰۰ ریال.

٥٥. ***درآمدی بر هستی شناسی بهبود در سازمان با استفاده از ادبیّات عرفانی مولانا***

پدیدآورنده: حمید رضا رضایی، ناشر: رسا، آذر ۱۳۸٥ ه ش، قیمت: ۱۷۰۰۰ ریال.

٥٦. ***دریا به دریا: زندگی‌نامهٔ داستانی مولانا***

پدیدآورنده: محمّد ناصری، ناشر: سورهٔ مهر، تیر ۱۳۸٦ ه ش، قیمت: ۸۰۰۰ ریال.

٥٧. ***دمساز دو صد کیش: دربارهٔ مولانا جلال‌الدّین***

پدیدآورنده: شیرین (اسلامی ندوشن) بیانی، ناشر: جامی، اردیبهشت ۱۳۸٤ ه ش، قیمت: ۳۳۰۰۰ ریال.

٥۸. ***دورهٔ کامل مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (به‌اهتمام)، محمّد عبّاسی (مقدّمه)، ناشر: طلوع، خرداد ۱۳۸٥ ه ش، قیمت: ٥٥۰۰۰ ریال.

٥۹. ***دورهٔ کامل مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، ناشر: عبّاسی، ۱۳۸۲ ه ش، قیمت: ٤۰۰۰۰ ریال.

٦۰. ***دورهٔ کامل مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، ناشر: کلام پویا، ۱۳۸۱ ه ش.

٦۱. ***دورهٔ کامل مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (به‌اهتمام)، قدم علی سرامی (مقدّمه)، ناشر: بهزاد، اسفند ۱۳۸٤ ه ش.

٦۲. ***دورهٔ کامل مثنوی معنوی*: براساس نسخهٔ تصحیح شدهٔ رینولد الین نیکلسون همراه با کشف‌الابیات**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، عبدالحسین زرّین‌کوب (مقدّمه)، محمّد حسن فروزانفر (شارح)، ناشر: مجید، خرداد ۱۳۸٦ ه ش، قیمت: ۸٥۰۰۰ ریال.

٦٣. ***دورهٔ کامل مثنوی معنوی*، براساس نسخهٔ تصحیح شدهٔ رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، عبدالحسین زرّین‌کوب، محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: ایرانیان، ۱۳۸۲ هـ ش.

٦٤. ***دیوان شمس، کلیّات شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی، ناشر: نغمهٔ زندگی، ۱۳۸۳ هـ ش، قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال.

٦٥. ***دیوان کامل شمس تبریزی*: مولانا جلال‌الدّین محمّد بن شیخ بهاءالدّین محمّد بن حسین بلخی مشهور به‌مولوی**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ جلال‌الدّین همایی (مقدّمه)، ناشر: بدرقه جاویدان، اردیبهشت ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ۹۰۰۰۰ ریال.

٦٦. ***دیوان کبیر مولانا*، دنبالهٔ غزلیّات و قصاید**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ فرهاد بارانیان (مترجم)، ناشر: غزل، ۱۳۸۳ هـ ش.

٦٧. ***دیوان کبیر مولانا*، شامل ترجیعات و رباعیّات**

پدیدآورنده: فرهاد بارانیان، ناشر: غزل، ۱۳۸۳ هـ ش، قیمت: ۲۳۰۰۰ ریال.

٦٨. ***راهنمای موضوعی* تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد مولوی**

پدیدآورنده: محمّد تقی جعفری تبریزی، ناشر: اندیشهٔ اسلامی، خرداد ۱۳۸۵ هـ ش.

٦۹. ***رباعیّات مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ حسین خسروی (خطّاط)، ناشر: اقبال، مهر ۱۳۸٤ هـ ش.

۷۰. ***رباعیّات مولوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مقدّمه)، ناشر: چاو، اسفند ۱۳۸٤ هـ ش.

۷۱. ***رهایش تشنگان، گشتی در دیوان مولانا جلال‌الدّین محمّد***

پدیدآورنده: عبدالرّحیم مرودشتی؛ ابوالقاسم پرتو (مترجم)، ناشر: کویر، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ۳۵۰۰۰ ریال.

۷۲. ***زندگی مولانا و طلوع شمس (پرنده) تبریزی بر جادهٔ عرفان***

پدیدآورنده: فاطمه زبده، ناشر: آوینا، اردیبهشت ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۱۰۰۰۰ ریال.

۷۳. ***زندگینامهٔ مولانا جلال‌الدّین مولوی***

پدیدآورنده: توفیق هاشم‌پور سبحانی، ناشر: قطره، شهریور ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ۲۸۰۰۰ ریال.

۷٤. ***زندگینامه مولانا جلال‌الدّین مولوی***

پدیدآورنده: فریدون بن احمد سپهسالار؛ سعید نفیسی (مقدّمه)، ناشر: اقبال، فروردین ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۳۵۰۰۰ ریال.

۷۵. ***ژرفای دریا*: جست‌وجوی *مروارید ناسفته در دریای گفته‌های مولانا* جلال‌الدّین محمّد**

پدیدآورنده: منیژه قربانی، ناشر: کویر، شهریور ۱۳۸۵ هـ ش.

۷٦. ***سی پاره از مثنوی معنوی*: برگزیده‌ای از شش دفتر مثنوی معنوی جلال‌الدّین محمّد مولوی، نی‌نامهٔ مثنوی و**

پدیدآورنده: محمّد علی رضایی، ناشر: سرافراز، اردیبهشت ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ۱٤۰۰۰ ریال.

۷۷. **شرح *اجمالی مثنوی معنوی مولانا* جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی شامل: داستان‌ها و خلاصه‌ای از اشعار در رابطه**

پدیدآورنده: اسدالله عبداللهیان (گردآورنده)، ناشر: دهسرا، اسفند ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۷۰۰۰۰ ریال.

۷۸. **شرح *زندگانی مولوی* (جلال‌الدّین محمّد بلخی)**

پدیدآورنده: محمّد حسن فروزانفر، ناشر: تیرگان، آبان ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۲۰۰۰۰ ریال.

۷۹. **شرح *مبسوط بر مثنوی حضرت مولانا***

پدیدآورنده: شمس‌الدّین ربیعی، ناشر: دانشگران محمود، ۱۳۸۳ هـ ش، قیمت: ۲۵۰۰۰ ریال.

۸۰. **شرح *مبسوط بر مثنوی حضرت مولانا*، جزء اوّل از دفتر اوّل مثنوی معنوی**

پدیدآورنده: شمس‌الدّین ربیعی، ناشر: بازتاب، ۱۳۸۳ هـ ش.

۸۱. ***شرح مبسوطی بر مثنوی مولانا* (جزء دوم از دفتر اوّل)**

پدیدآورنده: شمس‌الدّین ربیعی، ناشر: بازتاب، اسفند ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ۵۵۰۰۰ ریال.

۸۲. ***شرح منظوم* دفتر اوّل از مثنوی مولانا**

پدیدآورنده: علی اکبر بصیری؛ محمّد خواجوی (مصحّح)، مریم بانو بردبار (مقدّم)، ناشر: مولی، فروردین ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۲۰۰۰۰ ریال.

۸۳. ***شرحی بر وصیت نامه مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی***

پدیدآورنده: ابوالفتح عرب، ناشر: نسل نو اندیش، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ۱۷۰۰۰ ریال.

۸٤. ***شکوۀ شمس، سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدّین رومی***

پدیدآورنده: آن‌ماری شیمل؛ سیّد جلال‌الدّین آشتیانی (مترجم)، حسن لاهوتی (مترجم)، ناشر: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال.

۸۵. ***ضمیمۀ دیوان کبیر کلیّات شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)، توفیق سبحانی (به‌اهتمام)، ناشر: مؤسّسۀ پژوهشی حکمت و فلسفۀ ایران، شهریور ۱۳۸٦ هـ ش.

۸٦. ***طریقت عشق، زندگی مولانا* جلال‌الدّین محمّد بلخی و شمس تبریز**

پدیدآورنده: نایجل واتس، فریده مهدوی دامغانی (مترجم)، ناشر: تیر ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ۱۵۰۰۰ ریال.

۸۷. ***عجبا نماز مستان! تفسیر عرفانی نماز در آثار مولانا* جلال‌الدّین بلخی**

ناشر: سلسله، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ۷۰۰۰ ریال.

۸۸. ***عشق نوازی‌های مولانا***

پدیدآورنده: جلال ستاری (گردآورنده)، ناشر: نشر مرکز، فروردین ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۱٤۹۰۰ ریال.

۸۹. ***عشق و خاموشی*، گزیدۀ ابیات شمس تبریزی**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ مصطفٰی عمرانی (مترجم)، ناشر: آهنگ صبح، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ۵۰۰۰ ریال.

۹۰. ***عشق و عرفان در مکتب مولانا***

پدیدآورنده: عزیز موحد، ناشر: آشیان، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال.

۹۱. ***عقل از دیدگاه مولانا***

پدیدآورنده: پری ریاحی؛ سیّد حسین نصر (مقدّمه)، ناشر: مؤسّسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۲۲ آبان ۱۳۸٤ ه ش، قیمت: ۲۲۰۰۰ ریال.

۹۲. ***علل رازپوشی در آثار مولانا و حافظ***

پدیدآورنده: یعقوب معصومی اصل، ناشر: شایسته، اسفند ۱۳۸۵ ه ش، قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال.

۹۳. ***غزل غزل‌های مولوی (تنهایی، شیدایی، رهایی) مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ ضیاءالدّین ترابی، ناشر: آفرینش، خرداد ۱۳۸٦ ه ش، قیمت: ٦۰۰۰۰ ریال.

۹٤. **غزل مولانا**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)، ناشر: چاو، مرداد ۱۳۸٦ ه ش.

۹۵. ***غفلت با فیض‌گیری از اندیشهٔ مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی خراسانی***

پدیدآورنده: حسین بدرالدّین، ناشر: راه نیکان، خرداد ۱۳۸٤ ه ش، قیمت: ۱۷۰۰۰ ریال.

۹٦. ***فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی جلال‌الدّین محمّد بن محمّد حسین بلخی***

پدیدآورنده: سیّد صادق گوهرین، ناشر: زوّار، ۱۳۸۱ ه ش، قیمت: ۲۸۵۰۰۰ ریال.

۹۷. ***فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا***

پدیدآورنده: علی تاجدینی، ناشر: سروش، آذر ۱۳۸٤ ه ش، قیمت: ۷۵۰۰۰ ریال.

۹۸. ***فهم زبان مولانا***

پدیدآورنده: کاظم محمّدی، ناشر: نجم کبری، اردیبهشت ۱۳۸٦ ه ش، قیمت: ۲۲۰۰۰ ریال.

۹۹. ***فیه ما فیه***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی، ناشر: نگارستان کتاب، ۱۳۸۱ ه ش، قیمت: ۲۳۰۰۰ ریال.

۱۰۰. ***فیه ما فیه***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ جواد سلماسی زاده (مقدّمه)، ناشر: اقبال، مرداد ۱۳۸۵ ه ش، قیمت: ۲۵۰۰۰ ریال.

۱۰۱. ***فیه ما فیه***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ حسین حیدرخانی (مترجم)، ناشر: سنایی، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ۳۲۵۰۰ ریال.

۱۰۲. ***فیه ما فیه*: بههمراه شرح کامل دشواری‌ها، اصطلاحات عرفانی، اشارات و تلمیحات: براساس نسخهٔ استاد بدیع‌الزمان فروزان‌فر**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، زینب یزدانی (به‌اهتمام)، ناشر: تیرگان، فروردین ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ٤۵۰۰۰ ریال.

۱۰۳. ***فیه ما فیه* (گفتارهای عارفانهٔ راز آشنای بلخ (جلال‌الدّین محمّد بلخی)**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، زینب یزدانی (به‌اهتمام)، ناشر: فردوس، فروردین ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ٤۰۰۰۰ ریال.

۱۰٤. ***فیه ما فیه*: گفتارهای عارفانهٔ راز آشنای بلخ، جلال‌الدّین محمّد بلخی**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، زینب یزدانی (مترجم)، ناشر: عطار، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال.

۱۰۵. ***فیه ما فیه: مقالات مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، محمّد صدری (به‌اهتمام)، ناشر: نامک، آذر ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۱۵۰۰۰ ریال.

۱۰٦. ***قحط خورشید: گزینهٔ غزلیّات و رباعیّات مولانا جلال‌الدّین بلخی رومی* (متن دوزبانه در قلمرو ادبیّات تطبیقی)**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)؛ رینولد الین نیکلسون (مترجم)، زارا هوشمند (مترجم)، مجید روشنگر (به‌اهتمام)، ناشر: مروارید، بهمن ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ۲۹۰۰۰ ریال.

۱۰۷. ***قصّه‌های مثنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن شیرازی (مصحّح)، ناشر: پیام محراب، اردیبهشت ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ۱۲۰۰۰ ریال.

۱۰۸. ***قمار عاشقانه شمس و مولانا***

پدیدآورنده: عبدالکریم سروش، ناشر: صراط، اردیبهشت ۱۳۸٦ ه ش، قیمت: ۳۵۰۰۰ ریال.

۱۰۹. ***کتاب فیه ما فیه*** **(از گفتار مولانا جلال‌الدّین محمّد مشهور به‌مولوی)**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، ناشر: امیرکبیر، آذر ۱۳۸۵ ه ش، قیمت: ۳۵۰۰۰ ریال.

۱۱۰. ***کتاب فیه ما فیه***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، ناشر: دنیای کتاب، خرداد ۱۳۸٤ ه ش، قیمت: ۳۵۰۰۰ ریال.

۱۱۱. ***کتاب فیه ما فیه*** **(از گفتار *مولانا* جلال‌الدّین محمّد مشهور به‌مولوی)**

پدیدآورنده: محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، ناشر: نگاه، دی ۱۳۸۵ ه ش، قیمت: ٤۰۰۰۰ ریال.

۱۱۲. ***کتاب کوچک جلال‌الدّین محمّد مولوی***

پدیدآورنده: محمود نامنی (به‌اهتمام)، علی سوری (ویراستار)، زهرا اسفندیاری (ویراستار)، شیما جراحی (ویراستار)، صبا نامنی (گرافیست)، ناشر: نامن، بهمن ۱۳۸۵ ه ش، قیمت: ٤۰۰۰۰ ریال.

۱۱۳. ***کشف‌الابیات موضوعی مثنوی معنوی مولانا*** **جلال‌الدّین محمّد بلخی: براساس نسخهٔ نیکلسون**

پدیدآورنده: اشرف میکائیلی، ناشر: رهرو دانش، اسفند ۱۳۸٤ ه ش، قیمت: ۲۸۰۰۰ ریال.

۱۱٤. **کلام *خاموش* (گزیدهٔ شعر و نثر)**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مترجم)، آرتورجان آربری (مترجم)، ناشر: هرمس، فروردین ۱۳۸٤ ه ش.

۱۱۵. ***کلیّات دیوان شمس تبریزی*** **(به‌انضمام سیری در دیوان شمس علی دشتی)**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، ناشر: شقایق، اسفند ۱۳۸٤ ه ش.

۱۱٦. ***کلیّات دیوان شمس تبریزی*** **به‌انضمام سیری در دیوان شمس علی دشتی**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ باران مهرسا (مصحّح)، ناشر: شقایق، تیر ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ۷۵۰۰۰ ریال.

۱۱۷. **کلیّات *دیوان شمس تبریزی* شامل: غزلیّات، قصاید، رباعیّات و فرهنگنامه مشتمل بر کلیّهٔ ابیات شمس**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد عبّاسی (مقدّمه)، ناشر: طلوع، خرداد ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۹۰۰۰۰ ریال.

۱۱۸. ***کلیّات دیوان شمس تبریزی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی (مولوی)***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مقدّمه) ناشر: سنایی، آبان ۱۳۸٤ هـ ش.

۱۱۹. ***کلیّات دیوان شمس تبریزی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی*، مولوی**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: پارسا منش، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ۵۵۰۰۰ ریال.

۱۲۰. ***کلیّات دیوان شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ عزیزالله کاسب (محقّق)، ناشر: محمّد، آبان ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ۸۵۰۰۰ ریال.

۱۲۱. ***کلیّات دیوان شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: دبیر، ۱۳۸۳ هـ ش، قیمت: ۱۵۰۰۰۰ ریال.

۱۲۲. ***کلیّات دیوان شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: میلاد، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ٦۰۰۰۰ ریال.

۱۲۳. ***کلیّات دیوان شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، ابوالفتح حکیمیان (به‌اهتمام)، ناشر: پژوهش، اسفند ۱۳۸۵ هـ ش.

۱۲٤. ***کلیّات دیوان شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، ابوالفتح حکیمیان (به‌اهتمام)، ناشر: پژوهش، شهریور ۱۳۸۵ ه ش.

۱۲۵. ***کلیّات دیوان شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مقدّمه)، ناشر: نشر ثالث، مرداد ۱۳۸٤ ه ش.

۱۲٦. ***کلیّات دیوان شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)، محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، ابوالفتح حکیمیان (به‌اهتمام)، ناشر: پژوهش، اسفند ۱۳۸۵ ه ش، قیمت: ۸۰۰۰۰ ریال.

۱۲۷. ***کلیّات دیوان شمس تبریزی:* مشتمل بر اشعار فارسی، عربی ملمعات و رباعیّات**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، جواد اقبال (به‌اهتمام)، جواد سلماسی زاده (مقدّمه)، ناشر: اقبال، مرداد ۱۳۸٦ ه ش، قیمت: ۱۲۰۰۰۰ ریال.

۱۲۸. ***کلیّات دیوان شمس تبریزی:* مشتمل بر اشعار فارسی، عربی، ملمعات و رباعیّات**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ جواد اقبال (به‌اهتمام)، جواد سلماسی زاده (مقدّمه)، ناشر: اقبال، مرداد ۱۳۸٦ ه ش.

۱۲۹. ***کلیّات دیوان شمس تبریزی:* مطابق نسخهٔ تصحیح شدهٔ استاد بدیع‌الزمان فروزانفر**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ عبدالحسین زرّین‌کوب (مقدّمه)، ناشر: صدای معاصر، خرداد ۱۳۸٦ ه ش.۷

۱۳۰. ***کلیّات دیوان شمس* مولانا جلال‌الدّین محمّد مشهور به‌مولوی**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، ناشر: علم، بهمن ۱۳۸٤ ه ش.

۱۳۱. ***کلیّات دیوان شمس مولانا جلال‌الدّین محمّد مشهور به‌مولوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، ناشر: علم، بهمن ۱۳۸٤ ه ش.

۱۳۲. *کلیّات دیوان شمس*

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ بدیع‌الزمان فروزانفر (مصحّح)، ناشر: بهزاد، اردیبهشت ۱۳۸٤ ه ش، قیمت: ۷۵۰۰۰ ریال.

۱۳۳. *کلیّات دیوان شمس*

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: علم، ۱۳۸۳ ه ش، قیمت: ۹۵۰۰۰ ریال.

۱۳٤. *کلیّات دیوان شمس*

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، ناشر: بهزاد، اردیبهشت ۱۳۸٤ ه ش.

۱۳۵. *کلیّات شمس تبریزی*

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)، نظام‌الدّین نوری (مصحّح)، ناشر: کتاب آبان، شهریور ۱۳۸٦ ه ش.

۱۳٦. *کلیّات شمس تبریزی*

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)، ناشر: ارمغان طوبی، اردیبهشت ۱۳۸۵ ه ش.

۱۳۷. *کلیّات شمس تبریزی*

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی، ناشر: افکار، مهر ۱۳۸۵ ه ش.

۱۳۸. **کلیّات شمس تبریزی**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: گلستان شاعران، ۱۳۸۱ ه ش، قیمت: ۳۸۰۰۰ ریال.

۱۳۹. *کلیّات شمس تبریزی*

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ نظام‌الدّین نوری (مصحّح)، ناشر: پیام توسعه، خرداد ۱۳۸۵ ه ش.

۱٤۰. *کلیّات شمس تبریزی*

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ توفیق هاشم‌پور سبحانی (مترجم)، ناشر: قطره، ۱۳۸۱ ه ش، قیمت: ۱۲۰۰۰۰ ریال.

۱٤۱. ***کلیّات شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، بهمن خلیفه بنارونی (ویراستار)، ناشر: طلایه، تیر ۱۳۸٦ ﻫ ش، قیمت: ۱۱۰۰۰۰ ریال.

۱٤۲. ***کلیّات شمس تبریزی*: از روی نسخهٔ تصحیح شدهٔ استاد بدیع‌الزمان فروزانفر**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مقدّمه)، ناشر: بیگی، تیر ۱۳۸۵ ﻫ ش.

۱٤۳. ***کلیّات شمس تبریزی*: مشتمل بر ٤۲۰۰۰ بیت اشعار فارسی و عربی و ملمعات ۳۵۰۲ غزل و قصیده و مقطعات**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (گردآورنده)، ناشر: امیرکبیر، آبان ۱۳۸۵ ﻫ ش، قیمت: ۸۵۰۰۰ ریال.

۱٤٤. ***کلیّات شمس تبریزی*: مطابق با نسخهٔ تصحیح شدهٔ استاد بدیع‌الزمان فروزانفر**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، ناشر: پیمان، آبان ۱۳۸٤ ﻫ ش.

۱٤۵. ***کلیّات شمس تبریزی*: مطابق با نسخهٔ تصحیح شدهٔ استاد بدیع‌الزمان فروزانفر**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، بهمن خلیفه بنارونی (ویراستار)، ناشر: طلایه، تیر ۱۳۸٦ ﻫ ش.

۱٤٦. ***کلیّات شمس تبریزی*: مطابق با نسخهٔ تصحیح شدهٔ استاد بدیع‌الزمان فروزانفر**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، بهمن خلیفه بنارونی (ویراستار)، ناشر: طلایه، تیر ۱۳۸٦ ﻫ ش.

۱٤۷. ***کلیّات شمس تبریزی*: مطابق با نسخهٔ تصحیح شدهٔ استاد بدیع‌الزمان فروزانفر**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، اردوان بیاتی (به‌اهتمام)، ناشر: دوستان، اردیبهشت ۱۳۸٦ ﻫ ش، قیمت: ۹۵۰۰۰ ریال.

۱٤۸. ***کلیّات شمس***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، ناشر: دانشگاه تهران، فروردین ۱۳۸٦ ﻫ ش، قیمت: ۲۵۰۰۰ ریال.

١٤٩. ***کلیّات شمس***، **یا، دیوان کبیر: مشتمل بر قصاید و غزلیّات و مقطعات فارسی و عربی و ترجیعات و ملمعات**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، ناشر: دانشگاه تهران، اردیبهشت ١٣٨٦ ه ش، قیمت: ٢٥٠٠٠ ریال.

١٥٠. ***کلیّات مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، محمّد حسن فروزانفر (مقدّمه)، درویش، ناشر: بدرقه جاویدان، دی ١٣٨٥ ه ش.

١٥١. ***کیمیا خاتون: داستانی از شبستان مولانا***

پدیدآورنده: سعیده قدس، ناشر: نشر چشمه، شهریور ١٣٨٦ ه ش، قیمت: ٣٨٠٠٠ ریال.

١٥٢. ***گزیدهٔ اشعار مولوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ داود کریمی، فرشید اقبال (مترجم)، ناشر: ایران یاران، ١٣٨١ ه ش.

١٥٣. **گزیدهٔ داستان‌های مثنوی**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)، پرویز اتابکی (ویراستار)، یزدان‌بخش قهرمان (گردآورنده)، ناشر: علمی و فرهنگی، بهمن ١٣٨٤ ه ش، قیمت: ٣٢٠٠٠ ریال.

١٥٤. ***گزیدهٔ دیوان شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی، ناشر: مرشد، ١٣٨١ ه ش.

١٥٥. ***گزیدهٔ دیوان شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ یحیٰی ساسانی (گردآورنده)، ناشر: افکار، اردیبهشت ١٣٨٥ ه ش، قیمت: ٢٠٠٠٠ ریال.

١٥٦. ***گزیدهٔ دیوان شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رویا رضائیان (مترجم)، ناشر: آشیان، ١٣٨٢ ه ش، قیمت: ١٢٠٠٠ ریال.

۱۵۷. ***گزیدهٔ غزلیّات شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)؛ محمّد حسن شیرازی (مصحّح)، ناشر: پیام محراب، مرداد ۱۳۸۵ ه ش، قیمت: ۱۵۰۰۰ ریال.

۱۵۸. ***گزیدهٔ غزلیّات شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ شهرام رجب‌زاده (گردآورنده)، ناشر: قدیانی، تیر ۱۳۸٤ ه ش، قیمت: ۱٦۰۰۰ ریال.

۱۵۹. ***گزیدهٔ غزلیّات شمس***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد رضا شفیعی کدکنی (به‌اهتمام)، ناشر: علمی و فرهنگی، مرداد ۱۳۸۵ ه ش، قیمت: ۵۵۰۰۰ ریال.

۱٦۰. ***گزیدهٔ غزلیّات شمس***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد رضا شفیعی کدکنی (به‌اهتمام)، محمّد رضا شفیعی کدکنی (به‌اهتمام)، ناشر: امیرکبیر، کتابهای جیبی، بهمن ۱۳۸۵ ه ش، قیمت: ٤۰۰۰۰ ریال.

۱٦۱. ***گزیدهٔ غزلیّات شمس*: مجموعهٔ ٤۱۲ غزل وجدآور از مولانا جلال‌الدّین رومی مشهور به‌مولوی**

ناشر: روزنهٔ کار، مهر ۱۳۸۵ ه ش، قیمت: ٤۸۰۰۰ ریال.

۱٦۲. ***گزیدهٔ غزلیّات عرفانی مولانا*، مشتمل بر ٤۰۰ غزل همراه با ترجمهٔ انگلیسی**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ آرتورجان آربری، علی احمدی (مترجم)، ناشر: بوته، ۱۳۸۱ ه ش، قیمت: ٤۲۰۰۰ ریال.

۱٦۳. ***گزیدهٔ غزلیّات مولوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ سیروس شمیا (گردآورنده)، ناشر: قطره، اردیبهشت ۱۳۸٦ ه ش.

۱٦٤. ***گزیدهٔ غزلیّات مولوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)، قربان ولیئی (به‌اهتمام)، ناشر: کتاب همراه، اردیبهشت ۱۳۸٤ ه ش، قیمت: ۵۰۰۰ ریال.

١٦٥. ***گزیدۀ فیه مافیه: مقالات مولانا***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ حسین الهی قمشه‌ای (شارح)، ناشر: علمی و فرهنگی، مرداد ۱۳۸٤ ه ش، قیمت: ۲٤۰۰۰ ریال.

١٦٦. ***گزیدۀ کلیّات شمس***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ فرشید اقبال (گردآورنده)، ناشر: ایران یاران، تیر ۱۳۸٦ ه ش، قیمت: ۳۵۰۰۰ ریال.

١٦٧. **گزیدۀ مثنوی معنوی فارسی ـ انگلیسی**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، مسعود میرزائی (مترجم)، ناشر: پیک فرهنگ، ۱۳۸۱ ه ش، قیمت: ۱۲۰۰۰۰ ریال.

١٦٨. **گزیدۀ مثنوی معنوی همراه با واژه‌نامه**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)، عبدالله اکبریان راد (به‌اهتمام)، ناشر: الهام، خرداد ۱۳۸٦ ه ش، قیمت: ۱۸۰۰۰ ریال.

١٦٩. ***گزیدۀ مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی، ناشر: سخن گستر، ۱۳۸۲ ه ش، قیمت: ۳۵۰۰ ریال.

١٧٠. ***گزیدۀ مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ شهرام رجب‌زاده (گردآورنده)، ناشر: قدیانی، تیر ۱۳۸٦ ه ش، قیمت: ۱۸۰۰۰ ریال.

١٧١. **گزیدۀ مثنوی: براساس نسخۀ موزۀ مولانا کتابت ٦۷۷ هجری قمری: دفتر اوّل و دوم با شرح و توضیحات**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)؛ محمّد حسن فروزانفر (شارح)، ناشر: جامی، دی ۱۳۸٤ ه ش، قیمت: ۲۰۰۰۰ ریال.

١٧٢. ***گزیده‌ای از داستان‌های مثنوی و غزل‌های شمس تبریزی جلال‌الدّین محمّد مولوی***

پدیدآورنده: عبدالحسین زرّین‌کوب، پوران دخت پیرایش، فرح اصولی (مترجم)، ناشر: فرهنگسرای یساولی، ۱۳۸۱ ه ش.

۱۷۳. ***گزیده‌ای از دیوان شمس تبریزی* با ترجمهٔ انگلیسی**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، جواد سلماسی زاده (مترجم)، فرید منظوری (مترجم)، ناشر: اقبال، ۱۳۸۱ ه ش، قیمت: ۱۸۰۰۰ ریال.

۱۷٤. ***گزیده‌ای از دیوان شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ علی اکبر فرخی (خطّاط)، ناشر: خط هنر، اسفند ۱۳۸۵ ه ش.

۱۷۵. ***گلچین غزلیّات شمس* از دیوان کبیر: کلام مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی**(قدّس‌سرّه)

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)؛ منوچهر آدمیّت (مقدّمه)، مجید فدائی منش (خطّاط)، ناشر: آتلیه هنر، تیر ۱۳۸٤ ه ش.

۱۷٦. ***گلچینی از شورانگیزترین غزلیّات شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ سیّد محسن خرازی (مترجم)، ناشر: پاکتاب، ۱۳۸۱ ه ش، قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال.

۱۷۷. ***گلگشت در جزیرهٔ مثنوی*، برگزیده‌ای از شش دفتر معنوی جلال‌الدّین محمّد مولوی شامل داستان‌های کوتاه**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ علی محمّد موذّنی (مترجم)، ناشر: اندیشهٔ پویا، ۱۳۸۱ ه ش، قیمت: ۹۰۰۰ ریال.

۱۷۸. ***گنجینهٔ عرفان، صد داستان برگزیدهٔ منظوم مصوّر در قالب مثنوی معنوی مولانا***

پدیدآورنده: عطاءالله مجدی، ناشر: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱ ه ش، قیمت: ۱۹۵۰۰ ریال.

۱۷۹. ***گنجینه معنوی مولانا با آثاری از سیّد حسین نصر، ویلیام چیتیک و آن‌ماری شیمل***

پدیدآورنده: شهاب‌الدّین عبّاسی (مترجم)، ناشر: مروارید، شهریور ۱۳۸٦ ه ش، قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال.

۱۸۰. **لالنگ: *رهاورد گشتی در مثنوی و دیوان کبیر مولانا جلال‌الدّین محمّد***

پدیدآورنده: ابوالقاسم پرتو، ناشر: کویر، اردیبهشت ۱۳۸٦ ه ش، قیمت: ٤۵۰۰۰ ریال.

۱۸۱. ***متن کامل مثنوی معنوی*: براساس نسخهٔ تصحیح شده نیکلسون: به‌انضمام زندگینامه و شرح حال مولانا**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، مجید ملایی (به‌اهتمام)، ناشر: سپهر ادب، اسفند ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۸۰۰۰۰ ریال.

۱۸۲. ***متن کامل مثنوی معنوی*: مطابق با نسخهٔ تصحیح شده رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، ناشر: پیمان، خرداد ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۸۵۰۰۰ ریال.

۱۸۳. ***متن کامل مثنوی معنوی*، مطابق با نسخهٔ تصحیح شدهٔ رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، ناشر: صابر، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ٤۰۰۰۰ ریال.

۱۸٤. ***متن کامل و اصیل مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ مهدی آذریزدی (به‌اهتمام)، ناشر: پژوهش، خرداد ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۱۲۰۰۰۰ ریال.

۱۸۵. ***مثنوی معنوی* (از روی نسخهٔ ٦۷۷ هـ ق)**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ توفیق هاشم‌پور سبحانی (به‌اهتمام)، ناشر: روزنه، مهر ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۵۵۰۰۰ ریال.

۱۸٦. ***مثنوی معنوی* از روی نسخهٔ نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ مهسا عینی (مترجم)، ناشر: سیب سرخ، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ٦۰۰۰۰ ریال.

۱۸۷. ***مثنوی معنوی* براساس نسخهٔ اصلی رینولد الین نیکلسن**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، منیژه امیریان (مترجم)، ناشر: فرهنگ ماهرخ، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ۵۵۰۰۰ ریال.

۱۸۸. ***مثنوی معنوی* مطابق با نسخهٔ تصحیح شدهٔ رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: راه ظفر، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ٤۵۰۰۰ ریال.

۱۸۹. ***مثنوی معنوی* مطابق با نسخه تصحیح شده رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: میعاد فردا، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ٤۰۰۰۰ ریال.

۱۹۰. **مثنوی معنوی مطابق نسخهٔ تصحیح شدهٔ رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)؛ محمّد حسن فروزانفر (مقدّمه)، رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، ناشر: تمیشه، مرداد ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۸۹۵۰۰ ریال.

۱۹۱. **مثنوی معنوی مطابق نسخهٔ مشهور و معتبر نیکلسون به‌انضمام مقدّمه و ملاحظات جدید**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی، ناشر: اروند، بهمن ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۸۰۰۰۰ ریال.

۱۹۲. ***مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدّین رومی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مترجم)، ناشر: سعاد، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ۱۸۰۰۰۰ ریال.

۱۹۳. ***مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدّین رومی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، ناشر: سعاد، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ۱۸۰۰۰۰ ریال.

۱۹٤. **مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی (از روی نسخهٔ ٦۷۷ هـ ق)**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)؛ توفیق سبحانی (به‌اهتمام)، اکبر سلطانی (بازنویسی)، ناشر: روزنه، مرداد ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ٤۹۵۰۰ ریال.

۱۹۵. **مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی (از روی نسخهٔ ٦۷۷ هـ ق)**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)؛ توفیق سبحانی (به‌اهتمام)، اکبر سلطانی (بازنویسی)، ناشر: روزنه، مرداد ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ٤۹۵۰۰ ریال.

۱۹٦. ***مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی (مولوی)***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)؛ جلال‌الدّین کزازی (مقدّمه)، ناشر: سراب نیلوفر، تیر ۱۳۸۵ هـ ش.

۱۹۷. **مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی (مولوی)**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)؛ جلال‌الدّین کزازی (مقدّمه)، ناشر: سراب نیلوفر، تیر ۱۳۸۵ هـ ش.

۱۹۸. **مثنوی معنوی *مولانا* جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی معروف به‌مولوی براساس نسخهٔ قونیه مکتوب به‌سال ٦٦٧ ﻫ ق**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی، ناشر: خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۳ ﻫ ش، قیمت: ۵۵۰۰۰ ریال.

۱۹۹. **مثنوی معنوی *مولانا* جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی، مطابق با نسخهٔ تصحیح شده رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: مالیا، ۱۳۸۱ ﻫ ش، قیمت: ٤۸۰۰۰ ریال.

۲۰۰. **مثنوی معنوی *مولانا* جلال‌الدّین محمّد بلخی مطابق با نسخهٔ تصحیح شده رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، ناشر: پیمان، دی ۱۳۸۵ ﻫ ش، قیمت: ۳۹۵۰۰ ریال.

۲۰۱. **مثنوی معنوی *مولانا* جلال‌الدّین محمّد مشهور به‌مولوی براساس نسخهٔ تصحیح شدهٔ رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مصحّح)، ناشر: فراروی، مرداد ۱۳۸٤ ﻫ ش، قیمت: ۷۵۰۰۰ ریال.

۲۰۲. **مثنوی معنوی *مولانا*، مطابق با نسخهٔ تصحیح شدهٔ رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: ملکی، ۱۳۸۱ ﻫ ش، قیمت: ٤۵۰۰۰ ریال.

۲۰۳. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)، پرویز عبّاسی داکانی(به‌اهتمام)، ناشر: الهام، مرداد ۱۳۸٦ ﻫ ش، قیمت: ۱۲۰۰۰۰ ریال.

۲۰٤. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)؛ رینولد الین نیکلسون (به‌اهتمام)، محمّد حسن فروزانفر (مقدّمه)، ناشر: نشر ثالث، اردیبهشت ۱۳۸٤ ﻫ ش، قیمت: ۸۵۰۰۰ ریال.

۲۰۵. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی، ناشر: علم، آبان ۱۳۸٤ هـ ش.

۲۰٦. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی، ناشر: به‌دید، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ٤۵۰۰۰ ریال.

۲۰۷. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی، ناشر: شیما، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ۲۰۰۰۰ ریال.

۲۰۸. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ ادواردهنری وینفیلد (مترجم)، جمال آل احمد (مقدّمه)، ناشر: فرهنگسرای یساولی، مهر ۱۳۸٤ هـ ش.

۲۰۹. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ بهاءالدّین خرّمشاهی (مقدّمه)، ناشر: بانک ملّی جمهوری اسلامی ایران، شرکت چاپ و نشر، تیر ۱۳۸٦ هـ ش.

۲۱۰. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ حسین الهی قمشه‌ای (مقدّمه)، ناهید فرشادمهر (مصحّح)، ناشر: محمّد، بهمن ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۱۳۰۰۰ ریال.

۲۱۱. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، عبدالحسین زرّین‌کوب (مقدّمه)، ناشر: اهورا، اردیبهشت ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ٦۰۰۰۰ ریال.

۲۱۲. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: انعام، ۱۳۸۱ هـ ش.

۲۱۳. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، حسن لاهوتی (مترجم)، ناشر: قطره، ۱۳۸۳ هـ ش.

۲۱٤. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، محمّد حسن فروزانفر (مقدّمه)، ناشر: میلاد، اسفند ۱۳۸٤ هـ ش.

۲۱۵. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، غلام حسین ده بزرگی، کاظم رحیمی، ناشر: آبیار، ۱۳۸۱ هـ ش.

۲۱٦. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، ناشر: هرمس، اردیبهشت ۱۳۸٦ هـ ش.

۲۱۷. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، ناشر: ققنوس، مرداد ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۹۵۰۰۰ ریال.

۲۱۸. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (به‌اهتمام)، ناشر: امیرکبیر، تیر ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ٦۷۰۰۰ ریال.

۲۱۹. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، ناشر: ققنوس، شهریور ۱۳۸۵ هـ ش.

۲۲۰. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، کاظم مطلق، ناشر: بوستان توحید، ۱۳۸۳ هـ ش.

۲۲۱. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ عبدالرّضا حسنی، ناشر: بوته، ۱۳۸۱ ه ش.

۲۲۲. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد حسن فروزانفر (مقدّمه)، ناشر: مهراد، مرداد ۱۳۸٤ ه ش، قیمت: ۷۵۰۰۰ ریال.

۲۲۳. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ نظام‌الدّین نوری کوتنابی (مصحّح)، ناشر: کتاب آبان، شهریور ۱۳۸٦ ه ش.

۲۲٤. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد مولانا مولوی؛ رینولد الین نیلکسون (مصحّح)، ناشر: کاروان، اردیبهشت ۱۳۸٦ ه ش، قیمت: ۱۲۰۰۰ ریال.

۲۲۵. ***مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: رینولد الین نیکلسون، جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی، ناشر: آستان دلبران، ۱۳۸۲ ه ش، قیمت: ٤۵۰۰۰ ریال.

۲۲٦. **مثنوی معنوی: از روی نسخهٔ نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، مهسا عینی (مترجم)، ناشر: باغ دانش، ۱۳۸۱ ه ش.

۲۲۷. **مثنوی معنوی: براساس صحیح‌ترین متن نسخهٔ قونیه ٦۷۷**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد رضا برزگر خالقی (مصحّح)، ناشر: زوّار، اردیبهشت ۱۳۸٦ ه ش، قیمت: ۹۵۰۰۰ ریال.

۲۲۸. **مثنوی معنوی: براساس نسخهٔ اصلی رینولد الین نیکلسین (چاپ لیدن)**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ کاظم دزفولیان (به‌اهتمام)، ناشر: طلایه، اردیبهشت ۱۳۸٤ ه ش.

۲۲۹. **مثنوی معنوی: براساس نسخهٔ تصحیح شدهٔ رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: ارمغان، ۱۳۸۱ ه ش، قیمت: ٤٥۰۰۰ ریال.

۲۳۰. **مثنوی معنوی: براساس نسخهٔ تصحیح شدهٔ رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، ناشر: ققنوس، ۱۳۸۳ ه ش.

۲۳۱. **مثنوی معنوی: براساس نسخهٔ رینولد الین نیکلسن**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی، ناشر: سایهٔ نیما، بهمن ۱۳۸۵ ه ش.

۲۳۲. **مثنوی معنوی: براساس نسخهٔ رینولد الین نیکلسن**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، ناشر: برگ‌نگار، اسفند ۱۳۸۵ ه ش.

۲۳۳. **مثنوی معنوی: براساس نسخهٔ رینولد الین نیکلسن**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، ناشر: افکار، اسفند ۱۳۸۵ ه ش.

۲۳٤. **مثنوی معنوی: براساس نسخهٔ رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی، ناشر: کاروان، اردیبهشت ۱۳۸٦ ه ش، قیمت: ۱۲۰۰۰ ریال.

۲۳۵. **مثنوی معنوی: براساس نسخهٔ رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ مهدی ترابی (مترجم)، مسعود پیری (مترجم)، سحر جوادپور (مترجم)، ناشر: راه ظفر، ۱۳۸۱ ه ش.

۲۳٦. **مثنوی معنوی: براساس نسخهٔ قونیه (مجلّدات اوّل، دوم، سوم)**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)، عبدالکریم سروش (مصحّح)، ناشر: علمی و فرهنگی، تیر ۱۳۸۵ ه ش.

۲۳۷. **مثنوی معنوی: براساس نسخهٔ قونیه (مجلّدات چهارم، پنجم، ششم)**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)، عبدالکریم سروش (مصحّح)، ناشر: علمی و فرهنگی، تیر ۱۳۸۵ ه ش.

۲۳۸. **مثنوی معنوی: براساس نسخهٔ قونیه مکتوب به‌سال ٦٧٧ هـ ق و مقابله با تصحیح و طبع نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ قوام‌الدّین خرمشاهی (مصحّح)، ناشر: دوستان، خرداد ۱۳۸۵ هـ ش.

۲۳۹. **مثنوی معنوی: براساس نسخهٔ نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، سعید حمیدیان (به‌اهتمام)، ناشر: قطره، آذر ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۷۵۰۰۰ ریال.

۲٤۰. **مثنوی معنوی: براساس نسخهٔ نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ قاسم فصیح (مقدّمه)، ناشر: شقایق، آبان ۱۳۸۵ هـ ش.

۲٤۱. **مثنوی معنوی: براساس و نقد نسخهٔ نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ عزیزالله کاسب (گردآورنده)، ناشر: گلی، مرداد ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ۷۰۰۰۰ ریال.

۲٤۲. **مثنوی معنوی: تصحیح نیکلسن**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، محمّد رضا برزگر خالقی (مترجم)، ناشر: سایه گستر، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ٤٥۰۰۰ ریال.

۲٤۳. **مثنوی معنوی: دفتر سوم و چهارم**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، حسن لاهوتی (مترجم)، ناشر: قطره، ۱۳۸۳ هـ ش.

۲٤٤. **مثنوی معنوی: سه دفتر کامل و برگزیدهٔ غزلیّات**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، ناشر: دلشدگان، ۱۳۸۳ هـ ش، قیمت: ۵۵۰۰۰ ریال.

۲٤۵. **مثنوی معنوی: مطابق با نسخهٔ تصحیح شدهٔ رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: پاد، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ٤٥۰۰۰ ریال.

۲٤٦. **مثنوی معنوی: مطابق با نسخهٔ تصحیح شدهٔ رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: نگین اندیشه، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ٤۰۰۰۰ ریال.

۲٤۷. **مثنوی معنوی: مطابق با نسخهٔ تصحیح شدهٔ رینولد الین نیکلسون**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون، محمّد حسن فروزانفر (مترجم)، ناشر: پارسا منش، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ٤٥۰۰۰ ریال.

۲٤۸. **مثنوی معنوی: مشتمل بر ۲٥۷۱۲ بیت در شش دفتر به‌انضمام کشف‌الابیات، فهرست حکایات و مطالب و فرهنگ لغات**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی (شاعر)، جوّاد اقبال (به‌اهتمام)، جواد سلماسی زاده (مقدّمه)، ناشر: اقبال، خرداد ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ٦٥۰۰۰ ریال.

۲٤۹. **مثنوی معنوی: همراه با مقدمه، تلفّظ، شرح واژگان دشوار و ترجمه عبارات عربی**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ رینولد الین نیکلسون (مصحّح)، محمّد رضا برزگر خالقی (به‌اهتمام)، ناشر: سایه گستر، اسفند ۱۳۸٥ هـ ش، قیمت: ٦٥۰۰۰ ریال.

۲٥۰. **مثنوی معنوی: همراه با معانی لغات، آیات، احادیث، عبارات عربی، اعلام، و کشف‌الابیات**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ توفیق هاشم‌پور سبحانی (به‌کوشش)، اکرم سلطانی (به‌کوشش)، ناشر: روزنه، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ۳٥۰۰۰ ریال.

۲٥۱. **مثنوی مولانا *جلال‌الدّین محمّد مولوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمود بن محمّد شفیع حکیم شیرازی (خطّاط)، ناشر: انجمن خوشنویسان ایران، اسفند ۱۳۸٥ هـ ش.

۲٥۲. **مثنوی: فهرست‌ها و کشف‌الابیات**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد استعلامی (مصحّح)، ناشر: سخن، بهمن ۱۳۸٤ هـ ش.

۲٥۳. **مثنوی: متن و تعلیقات**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد استعلامی (مصحّح) ناشر: سخن، بهمن ۱۳۸٤ هـ ش.

۲۵٤. **مثنوی: مقدّمه و تحلیل، متن و تعلیقات**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ محمّد استعلامی (مصحّح)، ناشر: سخن، بهمن ۱۳۸٤ ﻫ ش.

۲۵۵. ***مجموعهٔ کامل قصّه‌های مثنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ شهاب‌الدّین عبّاسی (مترجم)، ناشر: پیکان، ۱۳۸۲ ﻫ ش، قیمت: ۱۲۵۰۰ ریال.

۲۵٦. ***مجموعهٔ مقالات مولاناپژوهی (دفتر اوّل): عرفان مولانا***

پدیدآورنده: غلام رضا اعوانی (زیرنظر)، ناشر: مؤسّسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، شهریور ۱۳۸٦ ﻫ ش.

۲۵۷. ***مرگ نفس و جسم در مثنوی مولانا***

پدیدآورنده: مهناز بازگیر، ناشر: طراوت، اسفند ۱۳۸۵ ﻫ ش، قیمت: ۱۵۰۰۰ ریال.

۲۵۸. ***مفتاح‌الاسرار: شرح سه دفتر مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدّین بلخی***

پدیدآورنده: آدینه محمّد خوارزمی، محمود حسنی (مترجم)، ناشر: بین‌المللی الهدٰی، اردیبهشت ۱۳۸٦ ﻫ ش.

۲۵۹. ***مقالات مولانا (فیه ما فیه)***

پدیدآورنده: جعفر مدرّس صادقی، ناشر: نشر مرکز، تیر ۱۳۸٦ ﻫ ش، قیمت: ۳۹۰۰۰ ریال.

۲٦۰. ***مقدمه‌ای بر شناخت مولانا: خودشناسی براساس مثنوی***

پدیدآورنده: محمّد امین مروتی، ناشر: راه مانا، خرداد ۱۳۸٤ ﻫ ش، قیمت: ۲۱۰۰۰ ریال.

۲٦۱. ***مکتوبات و مجالس سبعه***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ جواد سلماسی زاده (مقدّمه)، ناشر: اقبال، فروردین ۱۳۸٦ ﻫ ش، قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال.

۲٦۲. ***منتخب دیوان شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ بدیع الزمان فروزانفر (مصحّح)، ناشر: صمد، شهریور ۱۳۸٤ ﻫ ش، قیمت: ۲۸۰۰۰ ریال.

۲٦۳. ***منتخب مثنوی معنوی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ معصومه خوش‌فکر (به‌کوشش)، ناشر: شهرام، ۱۳۸۳ هـ ش، قیمت: ۳۵۰۰ ریال.

۲٦٤. ***منتخبی از دیوان شمس تبریزی***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ عبّاس ابن‌الدّین (به‌کوشش)، ناشر: ابجد، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ۲۸۰۰۰ ریال.

۲٦۵. ***مولانا ارغنون شمس***

پدیدآورنده: عطاءالله تَدَیُّنْ، ناشر: انتشارات تهران، آذر ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۸۵۰۰۰ ریال.

۲٦٦. ***مولانا از بلخ تا قونیه***

پدیدآورنده: عبدالرّفیع حقیقت، ناشر: کومش، آبان ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ٤۰۰۰۰ ریال.

۲٦۷. ***مولانا پیر عشق و سماع***

پدیدآورنده: کاظم محمّدی وایقانی، ناشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، مرداد ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۱٤۰۰۰ ریال.

۲٦۸. ***مولانا جلال‌الدّین رومی***

پدیدآورنده: امیر اسماعیلی، ناشر: قصّه‌پرداز، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ٤۰۰۰ ریال.

۲٦۹. ***مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی (مولوی)***

پدیدآورنده: منصور کیایی، ناشر: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، فروردین ۱۳۸٦ هـ ش.

۲۷۰. ***مولانا جلال‌الدّین محمّد مشهور به‌مولوی***

پدیدآورنده: محمّد حسن فروزانفر، ناشر: معین، دی ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۳۵۰۰۰ ریال.

۲۷۱. ***مولانا جلال‌الدّین: زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها***

پدیدآورنده: عبدالباقی گولپینارلی؛ توفیق هاشم‌پور سبحانی (مترجم)، ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، بهمن ۱۳۸٤ هـ ش، قیمت: ۲۸۰۰۰ ریال.

۲۷۲. ***مولانا در فراق شمس***

پدیدآورنده: کریم میرزالو، ناشر: راه دانش، بهمن ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ٦۰۰۰۰ ریال.

۲۷۳. ***مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب*: دربارهٔ زندگی، معارف و شعر جلال‌الدّین محمّد بلخی**

پدیدآورنده: فرانکلین لوئیس؛ حسن لاهوتی (مترجم)، ناشر: نامک، آبان ۱۳۸۵ هـ ش.

۲۷٤. ***مولانا و چرخ درویشان***

پدیدآورنده: ایرا فریدلندر، ابوالقاسم تفضّلی (مترجم)، شکوفه کاوانی (مترجم)، ناشر: زریاب، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ۲۷۵۰۰ ریال.

۲۷۵. ***مولانا و دفاع از عقل***

پدیدآورنده: کاظم محمّدی وایقانی، ناشر: نجم کبری، دی ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۱٤۵۰۰ ریال.

۲۷٦. ***مولانا و شعر***

پدیدآورنده: کاظم محمّدی وایقانی، ناشر: نجم کبری، فروردین ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۲۷۰۰۰ ریال.

۲۷۷. ***مولانا و شنیدن***

پدیدآورنده: کاظم محمّدی وایقانی، ناشر: نجم کبری، اردیبهشت ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۲۷۰۰۰ ریال.

۲۷۸. ***مولانا و طوفان شمس***

پدیدآورنده: عطاءالله تَدَیُّنْ، ناشر: انتشارات تهران، آذر ۱۳۸۵ هـ ش، قیمت: ۸۵۰۰۰ ریال.

۲۷۹. ***مولوی امروز، گزیدهٔ غزلیّات***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ بابک نیک طلب (به‌کوشش)، ناشر: افق، ۱۳۸۲ هـ ش، قیمت: ۱٦۰۰۰ ریال.

۲۸۰. ***مولویه پس از مولانا***

پدیدآورنده: عبدالباقی گولپینارلی؛ توفیق هاشم‌پور سبحانی (مترجم)، ناشر: علم، مرداد ۱۳۸٦ هـ ش، قیمت: ۹۵۰۰۰ ریال.

۲۸۱. ***میعاد با خورشید*، گزیدهٔ دیوان کبیر شمس**

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ کاوه گوهرین (به‌کوشش)، ناشر: آرویج، ۱۳۸۱ هـ ش، قیمت: ۱۵۰۰۰ ریال.

۲۸۲. ***میناگر عشق*: شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی**

پدیدآورنده: کریم زمانی، ناشر: نشر نی، تیر ۱۳۸٦ هـ ش.

۲۸۳. ***نغمه‌های بهشت مولانا***

پدیدآورنده: جلال‌الدّین محمّد بن محمّد مولوی؛ فاطمه کاوندی (به‌کوشش)، رفیق عبدالله (گردآورنده)، ناشر: نظر، خرداد ۱۳۸٦ هـ ش.

# اخبار فرهنگی و ادبی (ویژۀ مولانا)

**اندیشه عدم خشونت و مدارا طلبی وجوه مشترک مولانا و گاندی است**

سمینار دو روزه بین‌المللی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی به‌همّت انجمن ایران کلکته در روزهای سوم و چهارم شهریور ۱۳۸٦ هـ ش در این شهر برگزار شد.

این سمینار با حضور دکتر سیّد عبدالحمید ضیایی مسئول خانۀ فرهنگ ایران، پروفسور عبدالودود اظهر دهلوی، پروفسور منصور عالم، پروفسور آذرمیدخت صفوی، پروفسور هاشم عبدالحلیم، پروفسور کلثوم ابوالبشر، پروفسور القادری، پروفسور غلام سرور و صدها تن از استادان و دانشجویان و علاقه‌مندان زبان و ادب فارسی از کشورهای مختلف برگزار شد.

در آیین گشایش این سمینار، مسئول خانۀ فرهنگ کشورمان به‌سابقۀ شصت ساله تأسیس و فعّالیت اشاره و از خدمات و تلاش‌های پروفسور محمّد اسحاق بنیانگذار انجمن در تقویّت و گسترش فرهنگ و هنر ایرانی تجلیل کرد.

در ادامه دکتر ضیایی، کتاب «سخن و سخنوران ایرانی در عصر حاضر» ـ از تألیفات پروفسور اسحاق ـ را کتابی ارزشمند و دارای فضل تقدم در شبه قارّه دانست و آرزو کرد:

"شمع افروخته انجمن ایرانی کلکته، خاموشی نپذیرد و چراغ زبان فارسی و فرهنگ ایرانی در دیار بنگاله غربی، فروزان‌تر و پرفروغ‌تر گردد".

دکتر ضیایی در ادامه به‌بیان وضعیّت پژوهش‌های موجود در شرق و غرب دربارۀ مولانا پرداخت و مطالعات مولاناشناسی و مثنوی‌پژوهی در غرب را نقطۀ عطفی در تاریخ تفکّر و اندیشۀ اسلامی دانست.

سیّد عبدالحمید ضیایی مسئول خانهٔ فرهنگ کشورمان به‌بررسی و بیان پاره‌ای از آموزه‌های مولانا برای جهان مدرن و انسان معاصر پرداخت و «آرامش مولانایی» و «رهایی از دانستگی محض» را از مهم‌ّترین درس‌های *مثنوی* و *دیوان شمس* دانست.

وی با مقایسهٔ «اندیشهٔ عدم خشونت» در سیستم فکری مهاتما گاندی و مولانا، آشتی جویی، مداراطلبی، انسانی نگریستن به‌امور، قائل بودن به‌مراتب دین‌داری آدمیان (با اشاره به‌دین‌داری‌های معرفتی و تجربتی در داستان موسٰی و شبان) و مراتب فهم انسانی (تمثیل فیل در خانهٔ تاریک)، اندیشهٔ وحدت متعالی ادیان را مهم‌ترین پیام معنوی مولانا برای جهان پرآشوب معاصر دانست و تأکید کرد:

"نگاه عرفانی و کلان نگری به‌قضایا می‌تواند یاری کننده پژوهشگران در مطالعات بین فرقه ای باشد".

در ادامه سمینار هاشم عبدالحلیم، سخنگوی قوه مقننه ایالت کلکته با قرائت شعری به‌اردو در وصف مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی، وی را شاعری برای تمام قرون دانست و به‌تجلیل از ابعاد عرفانی مولانا پرداخت.

سپس پروفسور حافظ محمّد طاهر علی، در سخنانی بیان هنری و تصویرگرایانه مولانا در دیوان شمس را مورد بررسی قرار داد و برخی غزل‌های *دیوان شمس* را با اشعاری از شاعران انگلیسی زبان مقایسه کرد.

پروفسور کلثوم ابوالبشر استاد دانشگاه‌های بنگلادش نیز به‌تحقیق گسترده خود پیرامون مطالعات رومی‌شناسی در ادبیّات بنگالی، که چکیده آن در سمینار ارائه شد اشاره کرد و نفوذ ادبیّات عرفانی به‌ویژه آثار عرفانی مولانا را در زبان و فرهنگ بنگالی چشمگیر خواند.

در سمینار بین‌المللی مولانا در کلکته پروفسور عبدالودود اظهر دهلوی، پروفسور زیدالدّین اصلاحی، پروفسور عبدالقادر جعفری، دکتر محمّد فیروز، پروفسور آذرمیدخت صفوی، پروفسور احمد انصاری، پروفسور آصف نعیم، دکتر محمّد شمیم خان، دکتر امین امیر و تعدادی دیگر از استادان زبان و ادب فارسی به‌ارائهٔ مقاله و سخنرانی پرداختند.

**هندی‌ها برای مولانا فیلم می‌سازند**

«راجا سیّد مظفّر علی»، کارگردان سرشناس هندی که فیلم آیندهٔ او به‌موضوع زندگی مولانا جلال‌الدّین، شاعر بزرگ ایرانی خواهد پرداخت، برای یافتن لوکیشن‌های فیلم‌برداری، به‌شهر قونیه مدفن مولانا سفر کرد.

این فیلم که با بودجه‌ای ۲۵ میلیون دلاری ساخته خواهد شد و در سطح بین‌المللی توزیع می‌شود، در دو کشور ترکیه و هند فیلم‌برداری خواهد شد و نویسندهٔ مسلمان «کبیر هلمینسکی»، فیلم‌نامهٔ آن را خواهد نوشت و «یتوریو استورارو»، فیلم‌بردار ایتالیایی نیز تصویربرداری آن را برعهده خواهد داشت.

بنا به‌اعلام روزنامه ترکیش دیلی نیوز، «مظفّر علی» دربارهٔ فیلم جدیدش از شاعر ایرانی گفت:

"فیلمی که خواهیم ساخت، در قونیه اتفاق می‌افتد. فیلم‌برداری آن در دو منطقهٔ «سیله» و «زازادین این» انجام می‌شود و ۱۲۰ نفر برای ساخت فیلم به‌کار گرفته شده‌اند".

وی افزود:

"این فیلم براساس استانداردهای بین‌المللی ساخته خواهد شد و به‌زبان‌های عربی، انگلیسی، اردو و چند زبان دیگر اروپایی دوبله می‌شود".

مظفّر که قصد دارد فیلم‌برداری در قونیه را در ۲۵ تا ۳۰ روز به‌پایان برساند، اظهار کرد:

"ساخت فیلم ۲۵ میلیون دلار هزینه خواهد داشت و در سال ۲۰۰۸ میلادی به‌پایان خواهد رسید".

شهردار قونیه نیز درباره ساخت فیلم مولانا گفت:

"بخش مهمّی از این فیلم در قونیه فیلم‌برداری می‌شود و این موفقیّتی برای شهر ماست. بعد از نمایش این فیلم در سینماهای جهان، قونیه منفعت زیادی خواهد برد و شهر ما مرکز توجّه بسیاری، به‌ویژهٔ آن‌ها که علاقه‌مند به‌فرهنگ هستند خواهد شد".

در این دیدار، شهردار قونیه نسخه‌های فارسی، ایتالیایی و اردو زبان کتاب مثنوی مولانا را در اختیار این کارگردان هندی گذاشت. این فیلم «مولانا در شعله‌های عشق الهی» نام خواهد گرفت.

**ترجمهٔ دیوان کامل مولانا در هند منتشر می‌شود**

مترجم هندی شعرهای «مولانا» به‌زودی ترجمهٔ ۲۲ جلدی دیوان این شاعر ایرانی را در هند منتشر می‌کند.

«نویت او ارگین» که به‌لطف ترجمهٔ بخشی از شعرهای مولانا به‌زبان هندی شهرت یافته است، اکنون قصد دارد ۲۲ جلد کامل دیوان مولانا را منتشر کند.

به‌گزارش روزنامهٔ «هندو»، ارگین معتقد است، فلسفهٔ مولانا بیش از هر مذهب دیگری به‌سنّت هند نزدیک است.

این نویسندهٔ متولّد ترکیه در حاشیهٔ بزرگداشت هشتصدمین سال‌روز تولّد مولانا که توسط دانشگاه حیدرآباد هند برگزار شده بود، گفت:

" در تمامی رباعیّات مولانا نوعی وحدت و انسجام وجود دارد؛ درحالی‌که آثار دیگر شاعران از یکدیگر مستقل‌اند".

**اجرای نمایش «پرده از خورشید بردار» کار هنرمندان هندوستان در دهلی و لندن**

اجرای اوّلیه نمایش هندی «مولوی: پرده از خورشید بردار» در روزهای ١٦، ١٧ و ١٨ نوامبر (٢٥، ٢٦ و ٢٧ آبان) در سالن تئاتر برناردشاو لندن روی صحنه می‌رود.

این نمایشنامه که به‌رابطه میان مولانا جلال‌الدّین محمّد، شاعر و عارف بزرگ ایرانی و شمس تبریزی و همچنین به‌لحظه تحوّل مولانا و تبدیل شدنش به‌یکی از بزرگ‌ترین عارفان جهان و تاریخ می‌پردازد، توسط امریت کنت و موهینی کنت نوشته شده و کارگردانی آن را سهیلا کاپور بر عهده دارد.

موهینی کنت علاوه بر یاری رساندن به‌امریت کنت در نوشتن نمایشنامه، تهیّه این نمایش را نیز بر عهده گرفته است.

برگزاری اجرای اوّلیه این نمایش در لندن را موهینی کنت و گولام کنت با همکاری مؤسسه هنر سماع و بنیاد میراث ایران بر عهده دارند.

بازیگران این نمایش عبارتند از:

اورون داس (مولوی)، دانش حسین (شمس)، پادما داموداران (گوهر خاتون)، سربا باتاچاریا (نخست وزیر و حسام‌الدّین چلپی)، درو جاگاسیا (یوسف و رسال الدین)، آشیش پالیوال (سلطان ولد)، آشیش دارمادیکاری (صلاح‌الدّین زرکوب).

موسیقی این نمایش توسّط جاتیندر سینگ ساخته شده و طراحی لباس آن را آنجو مودی، سماع‌های مولوی و شمس را گیلس چوین، طراحی صحنه را اورون داس، مدیریت اجرایی را پاملا پراکاش و نورپردازی را ایشوار بر عهده دارد.

این نمایش پیش از این در دهلی روی صحنه رفته و با استقبال منتقدان تئاتر در هند روبرو شده بود.

**بیش از ۸۰ مولاناپژوه از ۲٦ کشور جهان در همایش مولانا**

بیش از ۸۰ نفر از مولاناپژوهان برجستهٔ جهان از ۲٦ کشور در همایش بزرگداشت هشتصدمین سال تولّد مولانا شرکت کردند.

ابوالحسن خلج منفرد ـ رئیس مرکز مطالعات فرهنگی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی ـ با اعلام این خبر گفت:

"از بین ۱۵٦ نفر از پژوهشگران، نویسندگان و مترجمان صاحب‌نام آثار مولوی در جهان که هریک اثری مکتوب را درباره مولانا در کارنامه دارند، پس از دریافت مقالات از طریق ارسال فراخوان و همکاری رایزنی‌های سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی در بیش از ٦۰ کشور جهان، در نهایت ۸۱ نفر در همایش بین‌المللی بزرگداشت مولانا شرکت کردند".

رئیس کمیتهٔ بین‌الملل کنگرهٔ بزرگداشت مولانا از استادان زبان فارسی و مولوی‌پژوهان کشورهایی چون آمریکا، فرانسه، یونان، کانادا، انگلستان، آلمان، یوگسلاوی، استرالیا، مصر، آذربایجان، هند، چین، بلغارستان، سوریه، ژاپن، سوئد، ترکیه، تونس، لیتونی، ارمنستان و پاکستان نام‌برد و اضافه کرد:

"علاوه بر شرکت و حضور این استادان در همایش بزرگداشت مولانا، بازدید از مراکز علمی و فرهنگی در تهران و تبریز و همچنین تدارک برنامه ملاقات آن‌ها

با شخصیّت‌های فرهنگی و علمی کشورمان ایران به‌منظور بحث و تبادل نظر، از دیگر چشم‌اندازهای جانبی فعالیّت کمیته بین‌الملل بود".

منفرد دربارهٔ چگونگی شناسایی و دعوت از میهمانان خارجی نیز توضیح داد:

"تلاش ما از بهمن‌ماه سال گذشته با ارسال فراخوان و ارتباط با رایزنان خارج از کشور سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی برای شناسایی استادان زبان فارسی و پژوهشگران و مترجمان آثار مولوی آغاز شد و این روزها آماده حضور فرهیختگانی بودیم که مترجم آثار مولوی‌اند یا تالیفاتی درباره مکتوبات مولانا دارند".

وی در پایان گفت:

"برنامهٔ همایش از ششم و هفتم آبان‌ماه در سالن اجلاس سران کنفرانس اسلامی در تهران و از هفتم و هشتم آبان در دانشگاه تبریز و نهم همین ماه نیز در شهرستان خوی دنبال شد".

**برگزاری هم‌اندیشی «عرفان مولوی» در داکا**

همایش «عرفان مولوی، نیاز زمانه» در آستانه روز بزرگداشت مولوی با همکاری رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و انجمن علامه رومی در داکا در محلٍّ سالن صوفیا کمال واقع در موزهٔ ملّی بنگلادش برگزار شد.

در این سمینار که اقشار مختلف از دوستداران مولوی شامل دانشگاهیان، علما و فرهنگیان حضور داشتند، پس از تلاوت آیاتی از کلام الله مجید توسّط حمید رضا آلاجه‌گردی قاری بین‌المللی اعزامی از ایران، آقایان سیف‌الاسلام خان رئیس گروه زبان فارسی دانشگاه داکا، دکتر سیّد محمّد رضا هاشمی رایزن فرهنگی کشورمان، صوفی میزان‌الرّحمان از علما و صوفیان برجستهٔ کشور بنگلادش، حسن فرازنده سفیر کشورمان در بنگلادش، دکتر فائض رئیس دانشگاه داکا، رضا الکریم رئیس انجمن علامه مولوی در داکا سخنرانی کردند.

دکتر سیف‌الاسلام با قرائت اشعاری از مولوی، از او به‌عنوان نابغه‌ای نام‌برد که پس از هشت قرن هنوز عقل و هوش انسان‌ها را با نفوذ کلام و جهان‌بینی ژرف خود تسخیر کرده است.

رئیس گروه آموزشی زبان و ادبیّات فارسی دانشگاه داکا اظهار امیدواری نمود که این اجلاس بتواند به‌اهداف از پیش تعیین شده خود نائل گردد.

دکتر سیّد محمّد رضا هاشمی رایزن فرهنگی جمهور ی اسلامی ایران در ابتدا در تبیین هدف عرفا گفت زدودن رذایل و کسب فضایل برای دستیابی شایسته به‌مقام خلیفه خدا هدف عارفان است. برای دستیابی به‌این هدف دو روش عمده در تاریخ عرفان اسلامی بوده که یکی به‌نام عرفان زاهدانه و دیگری عرفان عاشقانه شناخته می‌شود.

رایزن فرهنگی کشورمان در تبیین هریک از دو مکتب گفت، امام محمّد غزالی بزرگ‌ترین عارف مکتب عرفان زاهدانه است که بر مبنای خوف و خشیت از خداوند استوار است. وی برای زدودن رذایل و دست‌یابی به‌فضایل بر ریاضت کشی، زهدورزی و دوری از گناهان تأکید فراوان می‌کند. وی در این راه با استناد به‌حدیث نبوی دربارهٔ «جهاد اصغر» و «جهاد اکبر» معتقد است فرد عارف و ابد باید در جهاد اکبر و مبارزه با نفس موفق شود تا بتواند به‌مدارج عالی عرفانی دست یابد.

سخنران بعدی صوفی میزان‌الرّحمان از مشایخ برجسته، مشهور و صوفی مسلک کشور بنگلادش بود، ایشان تاکنون در سمینارهای بین‌المللی و منطقه‌ای فراوانی با نام مولوی شرکت نموده است و مردم بنگلادش او را بخاطر زهد و اخلاق حسنه‌اش می‌ستایند.

صوفی میزان‌الرّحمان با تشکّر از سخنان دکتر هاشمی که مطالب بسیار ارزنده و بدیعی در خصوص مولانا بیان نمود، در طلیعه سخنانش اشعاری در نعت نبی(ص) قرائت کرد و سپس به‌بیان برخی از آموزه‌های عرفان مولوی از جمله عنایت به‌صحبت و همنشینی با نیکان پرداخت و به‌نقل از مولانا گفت همنشینی و مصاحبت با اخیار خاک را برای انسان کیمیا می‌کند. افرادی که متخلق به‌اخلاق نیکو و پسندیده نیستند اگر علم هم فراگیرند علم آنها برای جامعه خطر ناک است. آقای میزان‌الرّحمان با اشاره به‌اشعار و پندهای نغز مولوی و شاعرانی همانند سعدی گفت انسان زمانی می‌تواند خلیفةالله باشد که هستی خود را در هستی خدا محو کند و از این‌که دنیای بشریّت در حال پیمودن مدارج عالی مادیّت منهای معنویت است اظهار تأسّف کرد.

سخنران بعدی دکتر فائض رئیس دانشگاه دولتی داکا با اشاره به‌نام‌گذاری سال ۲۰۰۷ میلادی به‌عنوان «سال مولوی» از سوی سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی سازمان ملل (یونسکو)، از جمهوری اسلامی ایران نیز به‌دلیل برداشتن گام‌های بلند برای معرفی مولوی به‌جهان قدردانی کرد و گفت مولوی مایهٔ افتخار ایران و جهان اسلام است.

دکتر فائض عرفان مولوی را نیاز تمامی اقشار مختلف مردم جهان داشت و بیان داشت بر علما و فرزانگان است تا به‌تبلیغ و تشویق افکار مولوی بپردازند.

وی ادامه داد، اشعار مولوی امروز ورد زبان هر عارف و فیلسوفی است و ما فرهیختگان و قشر روشنفکر و دانشگاهی وظیفه داریم که نسبت به‌معرفی هرچه بیشتر این شاعر، عارف و فیلسوف بزرگ به‌نسل جوان تلاش کنیم.

رضا الکریم رئیس انجمن علامه مولوی در داکا نیز ضمن تشکّر از حضار به‌بیان ویژگی‌های شعری مولوی و زندگی‌نامه او پرداخت و نفوذ عرفان مولوی در گسترهٔ جهان و مخصوصاً مغرب زمین را از معجزات آن عارف برجسته ذکر کرد.

**همایش بررسی اندیشه‌ها و افکار «مولانا جلال‌الدّین بلخی» در فرانکفورت**

همایون همّتی ـ رایزن فرهنگی ج.ا.ایران در آلمان ـ که یکی از سخنرانان این همایش بود، در سخنانی عنوان کرد:

"درنظر مولوی، انسان موجودی است که به‌خدا گرایش دارد و هیچ‌چیز جز قرب حضرت حق به‌او آرامش نمی‌دهد؛ زیرا دین‌پژوه و دین‌جوست. انسان ترکیبی است از روح و بدن و با این‌که محجوب می‌شود و پرده به‌چشم جانش افکنده می‌شود، می‌تواند پلّه‌ها را یکی‌یکی تا ملاقات خدا طی کند".

او در ادامه افزود:

"نگرش مولانا نگرش شخصی است که از دیار دوست آمده و به‌خراب‌آباد دنیا افکنده شده، و مانند نی بریده از نیستان ناله سر می‌دهد و هشدارش این است که ای انسان! خود را ارزان مفروش. انسان درنظر مولوی، نیمی از ملَک و نیمی از خاک است. درنظر وی، اگر عرفان سیر و سلوک آدمی به‌سوی حق است، محور این سیر و سلوک، انسان است؛ امّا او انسان‌مدار به‌مفهوم اگزیستانسیالیستی

آن نیست و مقصد و مقصود را خدا می‌داند. مولوی معتقد است که در درون آدمی جانی است که اگر از هوا و نفس پاک و تهی شود، آن انسان می‌تواند با فرشتگان همجوار و همنشین شود".

سخنران دیگر این مراسم که به‌همّت رایزنی فرهنگی کشورمان در آلمان برگزار شد، غلام رضا اعوانی ـ رئیس مؤسّسهٔ حکمت و فلسفهٔ ایران و استاد رشته‌های عرفان و فلسفهٔ دانشگاه‌های ایران ـ بود.

اعوانی در سخنانی دربارهٔ مولوی اظهار داشت:

"عرفان دو جنبه دارد و جنبهٔ اهمّ آن ولایت است".

او در ادامهٔ سخنان خود گفت:

"برای من در مواجهه با فلاسفه، نظر آنان دربارهٔ انسان اهمیّت ویژه‌ای دارد؛ از افلاطون و ارسطو و اوپانیشادها گرفته تا کانت و دکارت و هایدگر، این مطلب که دیدگاه اینان دربارهٔ انسان چیست، مهم است و دست کم برای من، سایر مسائل در جنب و فرع این موضوع قرار می‌گیرند. به‌عنوان مثال، یونانی‌ها از انسان به‌حیوان ناطق تعبیر می‌کردند و «کانت» انسان را به‌دوگونهٔ «فنومنال» و «نومنال» تقسیم می‌کرد و معتقد بود که انسان فنومنال یا پدیداری در حوزهٔ نظر راهی به‌حقیقت ندارد و این صرفا انسان «نومنال» است که در عرصهٔ عمل می‌تواند به‌چیزهایی دست یابد و «هگل» نیز به‌انسان تاریخی و انسانی که می‌تواند به‌خودآگاهی و آگاهی برسد، اعتقاد داشت؛ امّا برای او، صرفا انسان غربی مطرح بود و معتقد بود انسان شرقی بهره‌ای از خودآگاهی ندارد و در کتاب «فلسفهٔ تاریخ» خود سیر خودآگاهی را در هند و چین ناقص ذکر کرد".

اعوانی افزود:

"امّا در دیدگاه اسلامی و عرفانی، انسان دو مرحلهٔ زادن دارد؛ فیزیکی و معنوی؛ فلذا *قرآن* می‌فرماید که پیامبر اکرم(ص) شما را به‌حیات دعوت می‌کنند: «**یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اسْتَجِیْبُوْا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ اِذَا دَعَاکُمْ لِمَا یُحْیِیْکُمْ**»[1]، یعنی «ای

---

[1]. سورهٔ انفال (۸)، آیه ٢٤.

ایمان‌آورندگان دعوت خدا و رسول را اجابت کنید، زمانی که شما را به‌موضوعی می‌خوانند که شما را زنده می‌سازد». مگر مخاطبان پیامبر(ص) زنده نبودند؛ آنان که حیات ظاهری داشتند، پس مراد این است که حیات معنوی نیز وجود دارد و اصل نیز با آن است".

این پژوهشگر فلسفه در ادامهٔ سخنان خود، دیدگاه‌های مولوی را دربارهٔ مسائل مختلف مربوطه به‌بشر و جامعه شرح داد و اظهار داشت:

"متأسفانه علوم امروز حداکثر با حیات اوّلیهٔ انسان، که همان حیات فیزیکی وی باشد، سروکار دارند و بسیاری اصولاً به‌حوزهٔ حیات معنوی وارد نمی‌شوند و آن‌ها هم که در این‌باره سخن می‌گویند، سخنانی رسا و کامل ندارند".

سخنران آخر «همایش مولوی»، شهرام پازوکی بود، که با عنوان: «جنگ و صلح از منظر عرفانی در مثنوی معنوی» ذیل موضوع: «بی‌شمشیر کشتن» سخن گفت:

"پازوکی با اشاره به‌داستان مندرج در دفتر اوّل مثنوی با عنوان: «داستان خدو انداختن خصم بر روی علی(ع) و تحت قالب: **«ای علی(ع) که جمله عقل و دیده‌ای/شمّه‌ای واگو از آن‌چه دیده‌ای»**، عنوان کرد: علی علیه‌السّلام در مخاصمه با پهلوان عرب، زمانی که بر او تسلّط می‌یابد و قصد دارد کار او را یک‌سره کند، دشمنش بر روی مبارک آن جناب خدو می‌اندازد؛ امّا در مقابل عکس‌العمل حضرت مبهوت می‌ماند. بلی علی علیه‌السّلام به‌جای تعجیل در به‌هلاکت رساندن وی، از او دور می‌شود و در میدان نبرد چرخ می‌زند و بازمی‌گردد. دشمنش که برابر برخی روایات «عمرو بن عبدود» بود، از ایشان علّت حرکت‌شان را جویا می‌شود و مولای متّقیان می‌فرمایند، چون هدف‌شان از به‌هلاکت رساندن وی صرفا رضای خدا بود و می‌خواستند از سر خشم وی را نکشند، دست از کار کشیده‌اند. خصم مجذوب ایشان می‌شود و به‌عبارتی بی‌شمشیر کشته می‌شود".

پازوکی با اشاره به‌خصائل و ویژگی‌های منحصر به‌فرد مولای متقیان علی علیه‌السّلام از دیدگاه مولوی نظیر: مروّت، شجاعت، حاجب بودن، حرّیت و دیگر ویژگی‌های ایشان، اظهار داشت:

"بعد جاذبه و نیز بعد دافعهٔ مولا علی(ع) درنظر مولوی، معیار و میزان است و حق را از باطل جدا می‌سازد".

**مراسم «شبی با مولانا» در فرهنگسرای نیاوران**

مراسم «شبی با مولانا» به‌مناسبت سال جهانی مولانا و روز بزرگداشت سازمان ملل متّحد در آبان ماه سالجاری در فرهنگسرای نیاوران تهران برگزار شد.

در این مراسم، حسین الهی قمشه‌ای، میر جلال‌الدّین کزازی، احمد جلالی، مصطفٰی بادکوبه‌ای، کنوت استبی ـ نمایندهٔ مقیم سازمان ملل متّحد در ایران ـ و یونکو تانیگوچی ـ سرپرست نمایندگی یونسکو در ایران ـ با موضوع «صلح در اشعار مولانا» و «مولانا و پیام صلح جهانی» سخنرانی کردند از جمله سخنان قابل اعتنای این همایش سخنان دکتر کزازی استاد برجسته دانشگاه‌های ایران بود که گفت:

"با شناخت مولانا به‌سازمان ملل و یونسکو نیازی نیست".

**برگزاری همایش «بازتاب جهانی افکار و اندیشه‌های مولانا» در نیجریه**

رایزنی فرهنگی ایران در نیجریه با همکاری مرکز پژوهش در آموزش و مطالعات اسلامی، اقدام به‌برگزاری همایش «بازتاب جهانی افکار و اندیشه‌های مولانا» کرد.

با توجه به‌نام‌گذاری سال ۲۰۰۷ میلادی از سوی سازمان علمی فرهنگی ملل متّحد «یونسکو» به‌عنوان سال بزرگداشت مولوی، مهر ۱۳۸٦ هجری شمسی این همایش با حضور جمعی از شخصیّت‌های علمی و فرهنگی، استادان دانشگاه، دانشجویان، اصحاب جراید و... در سالن آمفی تأتر دانشگاه فدرال لاگوس معروف به«یونیلاگ» (UNILAG) برپا شد.

در این مراسم دکتر عبّاس بختیاری رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در نیجریه به‌عنوان اوّلین سخنران همایش «افکار و بازتاب جهانی مولانا» هدف از برگزاری چنین سمیناری را معرفی شاعر، عارف و فیلسوف نامدار ایرانی به‌اهل فرهنگ و قلم این کشور عنوان کرد و اظهار داشت:

"مولوی را نمی‌توان نمایندهٔ دانشی ویژه و محدود به‌شمار آورد. اگر تنها شاعرش بنامیم یا فیلسوف یا مورّخ یا عالم دین، در این کار به‌راه صواب

نرفته‌ایم. زیرا با این‌که از بیشتر این علوم بهره وافی داشته و گاه حتّی در مقام استادی معجزه‌گر در نوسازی و تکمیل اغلب آن‌ها در قالب شعر، گام‌های اساسی برداشته، امّا به‌تنهایی هیچ‌یک از این‌ها نیست، زیرا روح متعالی و ذوق سرشار، بینش ژرف موجب شده تا در هیچ قالبی متداوّل نگنجد".

دکتر عبّاس بختیاری در پایان سخنان خود با اشاره به‌مهمّ‌ترین پیام معنوی مولانا اظهار داشت:

"با بررسی «اندیشهٔ عدم خشونت» در سیستم فکری مولانا می‌توان آشتی جویی، مدارا طلبی، انسانی نگریستن به‌امور، قائل بودن به‌مراتب دین‌داری آدمیان (با اشاره به‌دین‌داری‌های معرفتی و تجربتی در داستان موسی و شبان) و مراتب فهم انسانی (تمثیل فیل در خانهٔ تاریک)، اندیشهٔ وحدت متعالی ادیان را مهم‌ترین پیام معنوی مولانا برای جهان پرآشوب معاصر دانست و تأکید کرد نگاه عرفانی و کلان نگری به‌قضایا می‌تواند یاری کننده پژوهشگران در مطالعات بین فرقه ای باشد".

الحاج «کولا انیماشون» سردبیر روزنامه کثیرالانتشار «ونگارد» و نمایندهٔ اتّحادیه سردبیران نیجریه که ریاست همایش مذکور را به‌عهده داشت به‌عنوان سخنران بعدی ضمن تشکّر و قدردانی از رایزنی فرهنگی سفارت ج.ا.ا جهت برگزاری بزرگداشت عارف، فیلسوف و شاعر و ادیب بزرگ ایرانی «مولانا جلال‌الدّین محمّد رومی» و معرفی افکار و اندیشه‌های او به‌فرهنگ دوستان نیجریه‌ای گفت:

"خدا را شاکریم از این که دانشمندانی بزرگ مانند مولانا جلال‌الدّین محمّد رومی در میان مسلمانان وجود دارند که امسال از سوی یونسکو با نام او مزین شده است. این نشان می‌دهد که دین مبین اسلام، آیینی علمی، دانشمندپرور و همیشگی است وهشت قرن پیش، زمانی که جهان درگیر جنگ‌های بی‌معنا بود و در تاریکی قرون وسطایی به‌سر می‌برد، چنین شخصیّتی را تربیت کرده است که هم‌اکنون غربی‌ها نیز به‌وجود او افتخار می‌کنند و او را از خود می‌دانند. بنابراین باید بر این مهم اذعان داشت که جایگاه علمی، عرفانی و ادبی مولانا

یکی از امتیازهای زبان و ادبیّات فارسی و دین مبین اسلام در عصر حاضر می‌باشد".

دکتر «عبدالسمیع اجانی» رئیس گروه مطالعات اسلامی و زبان عربی کالج انصارالدّین نیز در مقالهٔ خود با عنوان «زندگی‌نامه و اندیشه‌های فلسفی و گرایش‌های عارفانه مولانا» به‌بررسی گرایش‌های فکری یکی از مشهورترین شعرای تاریخ و فرهنگ ایران اسلامی پرداخت و گفت:

"مولانا جلال‌الدّین محمّد رومی شاعر معروف فارسی زبان دارای ابعاد مختلفی در فرهنگ و تاریخ اسلام است. شعرهای این شاعر بزرگ شهرت جهانی دارد و طی چند سال اخیر اشعار او جزو پرفروش ترین اشعار در ایالات متحده آمریکا بوده است".

دکتر «سلیمان لطیف» مدیر و مؤسّس مرکز تحقیق و پژوهش در مطالعات اسلامی به‌عنوان سخنران بعدی در خصوص مقالهٔ خود با عنوان «اندیشه‌ها، آرمان و آثار مولانا» گفت:

"در قرن هفتم هجری در میان علما و اندیشمندان مناظره و جدل علمی رواج داشت. این مهم از ویژگی‌های هر عالم و دانشمند دینی بود به‌طوری که بدون آن مورد احترام مردم واقع نمی‌شد. درآن زمان دو مکتب عمده «معتزله» و «اشعری» وجود داشت. درآن عصر دربارهٔ همه حقایق و واقعیت‌های مذهبی، بحث و مناظره صورت می‌گرفت. قبولی و یا ردّ هر حقیقت دینی با قابلیّت درک و گنجایش آن در طرح‌های تعقلی ارتباط داشت؛ به‌طور خلاصه، تفکر و اندیشه‌های منطقی، معیار همه بحث‌ها برای اثبات و یا نفی عقاید و انگاشته‌های دینی بود. در آن زمان، مسلمانان به‌دور شخصیّت‌های برجسته‌ای چون «ابوالحسن اشعری» و «ابوحمید غزالی» برای رساله‌های فلسفی و خداشناسی حلقه می‌زدند. در آن هنگام، جلال‌الدّین محمّد رومی به‌عنوان عارفی با گرایشی جدیدتر پا به‌عرصه وجود گذاشت".

دکتر سلیمان سپس به‌دگرگونی مولانا در سال ٦٤٢ هـ‌ق پس از ملاقات با شمس تبریزی اشاره کرد و گفت:

"پیر روم حکیم نشد تا این که با شمس ملاقات کرد. شمس تبریزی علاقه وافری به‌پیامبر اکرم(ص) و اهل‌بیت(ع) داشت و نقل است که زمانی به‌مدت ۴۰ روز بدون غذا سپری کرد و متحمل هیچ درد گرسنگی نشد. مولانا معتقد بود که انسان علاوه بر حواس پنج‌گانه دارای حواس درونی نیز می‌باشد و کنجکاوی حواس درونی از حواس بیرونی بیشتر است. به‌عبارت دیگر درکنار حواس پنج‌گانه بیرونی، حواس پنج‌گانه درونی می‌باشند که اوّلی مانند مس و دومی چون طلا است، لذا در بازاری که خریدار آن، متخصّص و خبره است چگونه مس را به‌جای طلا می‌خرد؟ مولانا بر این عقیده است که اگر ما توانایی دیدن موضوعاتی فراتر از تجارب ظاهری را نداریم دلیل بر عدم وجود ماوراءالطبیعه نمی‌باشد. او همچنین معتقد است که عقل و هوش دارای علّت جسمانی است و این باعث ایجاد شک و شبهه می‌شود و منزلگاه آن تاریکی است. «سیّد علی ندوی» از مولوی نقل می‌کند که فیلسوف می‌تواند از بینش فوق‌العاده‌ای در علوم فکری برخوردار باشد ولی از درون خود خبر نداشته باشد. مولانا، فیلسوفان را به‌ترک شیوه‌های تعلیم و یادگیری فلسفه برای کاشت حقیقت دینی وصیت کرده بود".

**همایش «مولانا و کودک و نوجوان» خانهٔ هنرمندان ایران**

براساس این خبر، در همایش پنج‌روزهٔ «مولانا و کودک و نوجوان» که از تاریخ هفدهم تا بیست و دوم آذرماه در محلِّ خانهٔ هنرمندان برگزار می‌شود، ضمن اجرای موسیقی، تئاتر و برپایی نمایشگاه کتاب، پانل‌هایی نیز با موضوعیت مولانا به‌نمایش گذاشته خواهند شد.

به گفتهٔ دبیر همایش «مولانا و کودک و نوجوان»، به‌منظور پربارترکردن این همایش که با حضور افراد برجسته‌ای بویژه از حوزهٔ ادبیّات کودک و نوجوان توأم خواهد بود، فراخوانی با مشارک «انجمن تصویرگران»، «بنیاد زنان هنرمند» و «شورای کتاب کودک» (برگزارکنندگان همایش) برای برگزاری جشنوارهٔ بین‌المللی تصویرگری با موضوعیت «مولانا» و با محوریّت پنج حکایت از این شاعر شهیر تهیّه شده است.

براساس این فراخوان، پنج حکایت از مثنوی معنوی با عنوان‌های: «مردی که می‌خواست زبان حیوانان را بیاموزد»، «نقّاشان چینی و رومی»، «فیل در تاریک‌خانه»، «شغال و خم رنگرزی» و «مسجد مهمان‌کش»، از میان آثار مولانا انتخاب و به‌دوزبان فارسی و انگلیسی منعکس شده‌اند، تا تصویرگران سراسر دنیا در صورت تمایل به‌تصویرگری آن‌ها بپردازند.

معتمدی دبیر این همایش همچنین از برگزاری نمایشگاه تصویرگری با موضوعیّت مولانا در فرهنگسرای نیاوران در تاریخ ۲۷ آبان‌ماه خبر داد و گفت:

"این نمایشگاه تمام تصاویر حاصل از مشارکت هنرمندان در مسابقهٔ تصویرگری براساس پنج حکایت مولانا را شامل خواهد شد".

هم‌زمان با برگزاری نمایشگاه بین‌المللی از آثار برتر پنج حکایت مثنوی، سه گالری نیز با موضوعیت «تصویرگری کودکان و نوجوانان» دربارهٔ آثار مولانا، «خوشنویسی بزرگسالان» براساس شعرهای مولانا و «حکایات تصویری» تصویرگران ایرانی در محلّ خانهٔ هنرمندان برگزار می‌شود.

همچنین سایت ایرانک وابسته به‌مؤسّسهٔ تاریخ پژوهشی ادبیّات کودکان و نوجوانان در همایش «مولانا و کودک و نوجوان» به‌معرفی مجلّات الکترونیکی و سایت‌های فعّال با موضوعیّت مولانا برای کودکان و نوجوانان خواهد پرداخت.

**هفتهٔ بزرگداشت مولانا در باکو**

بزرگداشت مولانا از سوی وزارت فرهنگ جمهوری آذربایجان، کانون شاعران و نویسندگان این جمهوری و چندین نهاد فرهنگی و هنری دیگر برگزار خواهد شد. هفتهٔ مولانا از ۲۱ اکتبر آغاز می‌شود و تا ۲۵ اکتبر ادامه خواهد داشت.

به‌مناسبت بزرگداشت هشتصدمین سالگرد تولّد مولانا، مقالات و آثار هنری در زمینه‌های شعر، داستان و... به‌دفتر برگزاری بزرگداشت رسیده‌اند.

همچنین قرار است نمایشگاه نقّاشی مشترک هنرمندان ایرانی و آذربایجانی در این مدّت برگزار شود.

برگزاری رقص سماع نیز از دیگر برنامه‌های بزرگداشت مولانا اعلام شده است.

**بداهه خوانی محمّد رضا لطفی با اشعاری از مولانا در لندن**

محمّد رضا لطفی با محمّد قوی‌حلم بزودی راهی انگلستان می‌شوند تا صدایشان در تالار ملکه الیزابت ـ لندن با اجرایی بداهه در هشتصدمین سال تولد مولانا جلال‌الدّین محمّد رومی، بپیچد.

محمّد رضا لطفی که از حدود دوسال پیش به‌ایران بازگشته و نیمهٔ تیرماه کنسرتی را در تهران عرضه کرد، دومین اجرای سال ٨٦ خود را به‌انگلستان می‌برد.

تک‌خوان «قصّهٔ قلندرانهٔ دوست» می‌خواهد این‌بار به‌مثنوی‌های مولوی تفال زند تا قوی‌حلم با نوازندگی تنبک و دف، همراهی‌اش کند.

این اجرا ششم آبان‌ماه جاری ـ ٢٨ اکتبر ٢٠٠٧ ـ توسط بنیاد میراث ایران در لندن و گروه هنری «نوا» اجرا شد.

**مجموعهٔ ١٨جلدی «کولمن بارکس» از ترجمهٔ شعرهای مولانا**

مجموعهٔ ١٨جلدی «کولمن بارکس» از ترجمهٔ شعرهای مولانا بیش از٧٥٠ هزار جلد فروش داشته و جدیدترین کتاب او به‌نام *مولانا*، *پلی به‌سوی جان* به‌مناسبت هشتصدمین سال تولّد این شاعر و عارف ایرانی منتشر شده است.

بارکس٧٠ ساله در گفت‌وگویی دربارهٔ جذابیّت‌های بی‌پایان مولانا سخن گفت. او ابتدا دربارهٔ این‌که به‌زبان فارسی نمی‌تواند صحبت کند، امّا با این وجود توانسته شعرهای مولانا را ترجمه کند، گفت:

"من تا قبل از ٣٩ سالگی مولانا را نمی‌شناختم. اگرچه در دانشگاه‌های برکلی و کارولینای شمالی تحصیلات ادبی داشتم؛ امّا هرگز نام بزرگترین شاعر صوفی تاریخ را نشنیده بودم".

او افزود:

"در آن سن و با توجّه به‌تنبل بودنم، یادگیری زبان فارسی کمی ناامیدکننده بود؛ بنابراین به‌ترجمه‌های دانشگاهی و نیز دانشمندان در قید حیات برای ترجمهٔ لغت به‌لغت تکیه کردم و از طریق زبان انگلیسی سعی کردم تا حد ممکن، امانت‌دار تصاویری باشم که از دل لغات به‌ذهنم خطور می‌کنند، تا بتوانم

اطلاعات معنوی را که از تصاویر می‌فهمم، انتقال دهم. امّا سعی نکردم جوهر موسیقیایی زبان فارسی را بیاموزم و شعر مولانا را به‌شعر آزاد آمریکایی ترجمه کردم".

بارکس دربارهٔ این‌که با این حساب، عنوان مترجم شامل حال او نمی‌شود، گفت: "این کار را اغلب، ترجمهٔ دوم می‌نامند؛ یعنی یک نفر آن را از زبان مبدأ به‌ترجمهٔ لغت به‌لغت برمی‌گرداند و سپس فرد دیگری در آن مرحله، شعرها را به‌زبان انگلیسی ترجمه می‌کند".

بارکس در پاسخ به‌این پرسش که چقدر از این شعرها از او و چه میزان دیگر از آن مولانا هستند، گفت:

"مطمئنا تجربهٔ من در نوع نگاهم به‌شعرها تأثیر داشته است؛ امّا مولانا انسان فرهیخته و بادانشی بود که من نیستم؛ بنابراین شاید نوعی تحریف در شعرها ایجاد شده باشد".

وی دربارهٔ جلساتی که برای خواندن شعرهای مولانا برگزار می‌کند، اظهار کرد: "فکر می‌کنم علّت این باشد که مولانا در زمان حیات، انسان دلشاد و سرزنده‌ای بود. او می‌گوید، همین که دارای شعور و بدن سالم باشی، برای شاد بودن کافی است. به‌نظر من، «ویتمن» و «امیلی دیکنسون» نیز تفکّری مانند مولانا داشتند".

بارکس جالب بودن این مسأله را که بسیاری از مردم به‌شاعری علاقه دارند که به‌هشتصد سال پیش تعلّق دارد، می‌پذیرد و در این‌باره می‌گوید:

"بله، امّا من دقیقا علّت آن را نمی‌فهمم. ما مدت‌های طولانی به‌دنبال فردی با نگاه شورانگیز و انسانی بالغ بودیم. به‌همین دلیل است که مردم اشتیاق فراوانی برای شعرهای او دارند؛ چون او زاویه‌ای از جهان را برای ما باز می‌کند که ما برای آن به‌دنبال یک راوی بودیم. امّا در عین حال غم‌انگیز نیز هست. یعنی می‌توان آن را غم شورانگیزی دانست در لحظه لحظهٔ داستان زندگی‌های‌مان".

بارکس همچنین دربارهٔ این‌که طرفداران فراوان مولانا از ادیان مختلف هستند، به‌روزنامهٔ سان‌فرانسیسکو کرونیکل، گفت:

"مولانا را گشایندهٔ مرزهای میان ادیان می‌دانند. او فراتر از مکتب مذهبی بود. می‌گوید، اگر فکر می‌کنید میان اسلام، مسیحیّت، یهودیت یا هندوها یا بودایی‌ها شکافی است؛ پس میان خودتان، قلب‌تان و عشق‌تان و آن‌گونه که در جهان زندگی می‌کنید، شکاف ایجاد می‌کنید".

بارکس در توضیح این گفته‌اش که شعرهای مولانا غذای روح هستند، گفت: "زمانی‌که ترجمهٔ شعرهای مولانا را شروع کردم، سال ۱۹۷۶ میلادی، کلاس‌های درس زیادی داشتم. سه کلاس در روز، کمی برای من زیاد بود و وقتم را می‌گرفت. امّا به‌رستوران «پرندهٔ آبی» در آتنز (ایالت جورجیا) می‌رفتم تا ترجمه‌های شعرهای مولانا (ترجمه‌های دانشگاهی) را بخوانم. سعی می‌کردم آن‌ها را بازنویسی کنم و این آرامش عمیقی به‌من می‌داد که فراتر از تصوّر بود. منظور من از تغذیهٔ روح، همین است".

او دربارهٔ این‌که با غرق کردن خود در آثار مولانا، چه تغییراتی در زندگی‌اش ایجاد شده است، گفت:

"دوست‌های زیادی به‌دست آورده‌ام که اگر ترجمهٔ شعرهای مولانا نبود، هرگز این اتّفاق نمی‌افتاد و این به‌من کمک کرد تا آرام‌تر شوم و دیگر احساس جنون و بلندپروازی نداشته باشم. احساس می‌کنم نوعی بخشش و هدیه به‌من داده شده است".

این مترجم در بخشی از این گفت‌وگو دربارهٔ شناختش از مردم ایران با توجّه به‌حضور طولانی مدّت در میان آن‌ها، از ایرانی‌ها به‌عنوان انسان‌های بزرگی یاد کرد که مانند اندیشمندان فرانسوی، تحصیل‌کرده‌اند، زیاد می‌خندند و زیاد می‌خوانند.

**پنجاه هنرمند غزلیّات شمس را تصویرسازی می‌کنند**

غزلیّات دیوان شمس به‌مناسبت هشتصدمین سال تولّد مولانا با همکاری ۵۰ هنرمند نقّاش در فرهنگستان هنر ایران مصوّرسازی و منتشر می‌شود.

مهدی حسینی دبیر هنری این پروژه گفت:

"دو سال پیش به‌پیشنهاد دکتر بهمن نامور مطلق، دبیر فرهنگستان هنر، از ۵۰ هنرمند نقّاش برای مصوّرسازی غزلیّات دیوان شمس دعوت به‌همکاری کردیم و پس از آن در یک‌سال کار جمع‌آوری و ارسال آثار به‌فرهنگستان انجام شد".

وی در مورد شیوهٔ تصویرسازی مجموعهٔ غزلیّات شمس تبریزی افزود:

"نسخه‌ای از *دیوان شمس* را به‌تصحیح دکتر شفیعی کدکنی در اختیار هنرمندان گذاشتیم و هر هنرمند بنا به‌سلیقهٔ شخصی خود کار مصوّرسازی یکی از غزلیّات را بر عهده گرفت. کار نگارگری یکی از غزلیّات را نیز دو هنرمند انجام داده‌اند و هر هنرمند از دریچهٔ تخیّل خود به‌تصویر یک غزل پرداخته است".

این استاد دانشگاه انتشار مجموعهٔ مصوّر غزلیّات شمس را اقدامی تازه توصیف کرد و گفت:

"در گذشته روی اشعار بزرگان ادب فارسی علاوه بر کتابت، تصویرسازی نیز انجام شده است. امّا در مورد غزلیّات شمس طی ۸۰۰ سال گذشته فقط و فقط کتابت انجام گرفته، بنابراین مصوّرسازی دیوان حاضر نیز اقدامی نو به‌حساب می‌آید".

حسینی با اشاره به‌کارکرد سبک‌های فیگوراتیو، هندی و انتزاعی در این اثر تصریح کرد:

"از منظری دیگر تصویرسازی غزلیّات شمس حرکتی بدیع در عرصه مصوّرسازی است، چرا که کار انجام شده تلفیقی از نقّاشی مدرن و خوشنویسی سنّتی است. حال این‌که در گذشته مصوّرسازی و کتابت هردو به‌روش سنّتی انجام می‌شد".

وی در پایان آزاد بودن هنرمندان در انتخاب غزلیّات، مضمون و تکنیک را از عوامل موثّر در ارتقاء کیفیّت این اثر نام‌برد.

**سمینار شارح آثار مولانا درایران و ترکیه برگزار شد**

پس از برپایی سمینار «عبدالباقی گولپینارلی» شارح آثار مولانا به‌زبان ترکی که در تهران برگزار شد، دوّمین سمینار این ایران شناس با حضور محقّقان و اساتید فارسی و ترک، در ترکیه برگزار شد.

سمینار بزرگداشت «عبدالباقی گولپینارلی» شارح ترکیه‌ای آثار مولانا در روزهای ۲۵ و ۲٦ مهر در استامبول برگزار شد.

این سمینار طی توافقی بود که با وزارت فرهنگ و گردشگری ترکیه در خصوص بزرگداشت یکی از شارحان مولانا به‌نام «عبدالباقی گولپینارلی» انجام شده بود.

عبدالباقی گورپینارلی، یکی از ایران شناسان شیعه بزرگ ترکیه است. او که حدود ۳۰ سال پیش فوت کرده، خدمت بزرگی به‌فرهنگ ایرانی کرده است. وی با ترجمه آثار بزرگ و برجسته فارسی به‌ترکی، مثل *منطق‌الطیر* و *الهی‌نامهٔ* عطّار، *رباعیّات* حکیم، *دیوان* حافظ، *گلشن راز* شبستری و *قرآن* و *نهج‌البلاغه*، سهم بسزایی در معرّفی عرفان ایران و تشیّع داشته است.

همایش بزرگداشت عبدالباقی گورپینارلی، قرار بود به‌صورت دو سیمینار در ایران و ترکیه برگزار شود. سمینار نخست با همکاری کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران در روزهای ٤ و ٥ تیر در تالار علّامه امینی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران و با حضور بیست و دوّمین نسل از فرزندان مولانا، «خانم آسین چلبی» و اساتید ایران و ترکیه برگزار شد.

برنامهٔ دوّم این سمینار در کتابخانهٔ دولتی بایزید با حضور ۱۳ نفر از اساتید زبان فارسی، تاریخ و تصوّف دانشگاه‌های ترکیه و با پیام مشاور فرهنگی وزارت ترکیه و معاونت فرهنگی وزارت ارشاد افتتاح شد. از ایران دکتر محمود عابدی، استاد دانشگاه تربیت معلّم، حسن لاهوتی استاد دانشگاه آزاد مشهد که شرح و توصیف نیکلسون را در تهران چاپ کرده، دکتر علی اشرف صادقی زبان‌شناس و عضو فرهنگستان زبان و ادب فارسی و همچنین دکتر توفیق سبحانی استاد دانشگاه پیام نور و مترجم آثار عبدالباقی از جمله شرحی که عبدالباقی بر مثنوی نوشته، در این مراسم حضور داشتند.

با توجّه به‌این‌که امسال سال بزرگداشت مولاناست، مرکز میراث مکتوب ایران به‌عنوان یک مرکز پژوهشی تصمیم گرفت در راستای مراسم بزرگداشت بزرگان، این سمینار را به‌یک ایران شناس ترک اختصاص دهد.

یکی از امتیازات سمینار دوّم که در ترکیه برگزار شد، این بود که سخنرانان ایرانی به‌مقایسه بدیع‌الزمان فروزانفر به‌عنوان شارح ایرانی آثار مولانا با عبدالباقی گولپینارلی به‌عنوان شارح ترکی آثار وی، پرداختند.

**مثنوی معنوی به‌زبان روسی ترجمه شد**

دفتر اوّل *مثنوی معنوی* در سال مولانا به‌زبان روسی ترجمه شد. برگردان این کتاب که توسّط گروهی از مترجمین روسیه از سال ۲۰۰۴ میلادی آغاز شده، امسال همزمان با برپایی هشتصدمین سال تولّد مولانا، کار ترجمه دفتر اوّل آن به‌پایان رسیده است.

دفتر اوّل این مجموعه که با پشتیبانی رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در مسکو به‌چاپ رسیده است با هدف انتقال مفاهیم عرفان و مقاصد ادبیّات و پاسخ‌گویی به‌نیاز جامعه فرهنگی و دانشگاهی روسیه و روسی زبانان ترجمه شده است.

براساس گزارش دبیرخانه جایزۀ جهانی کتاب سال این کتاب در پانزدهمین دوره این جایزه شرکت داده شده است.

**منتخب آثار مولانا به‌زبان کرواتی منتشر شد**

از سوی رایزنی فرهنگی ج.ا. ایران در زاگرب؛ زندگی‌نامه، نقد آثار و منتخب اشعار مولوی از شش دفتر مثنوی به‌زبان کرواتی منتشر شد.

این مجموعۀ آثار در مجلّۀ فرهنگی بهار که توسّط انجمن فرهنگی، هنری «پره پرود» اداره می‌شود، انتشار یافته است.

ماهنامۀ *بهار* سال گذشته به‌عنوان برترین مجلّۀ فرهنگی مذهبی توسّط وزارت فرهنگ کرواسی معرفی شده بود.

سیّد احسان قاضی‌زاده رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در زاگرب ضمن اشاره به‌این موضوع که نسبت به‌آثار مولوی تاکنون در کشور کرواسی شناخت زیادی وجود نداشته است، افزود:

"با همکاری و پشتیبانی رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و انجمن فرهنگی «پره پرود» به‌مناسبت روز مولانا مجموعۀ منسجمی شامل زندگی‌نامه،

تحلیل و بررسی آثار مولوی در قالب مصاحبه و مقاله و همچنین ترجمه منتخب اشعار مولوی در تیراژ ۲۰۰۰ نسخه چاپ شده است".

وی ادامه داد:

"این آثار برای تمام مراکز دولتی، فرهنگی، دانشگاهی و هنری کرواسی ارسال خواهد شد".

قاضی‌زاده افزود:

"رایزنی فرهنگی ایران در زاگرب برنامه‌های دیگری در جهت شناخت بیشتر مردم کرواسی در دست تهیّه و اقدام دارد و ضروری است با تلاش و جدّیّت بیشتری این شاعر و عارف ایرانی به‌عنوان افتخار ادبی ایران زمین به‌مردم دیگر کشورها معرفی گردد".

در تهیّه و ترجمه مطالب ویژه مولانا در مجلّهٔ *بهار* جمعی از چهره‌های فرهنگی کرواسی و علاقه‌مندان به‌فرهنگ ایرانی همانند سمیر بگلوروویچ، عزرا ابجیچ نوایی، الیف شفاک، رشید حفیظوویچ، ولید اماموویچ و اروین جاهیچ همکاری کردند.

در تصاویر منتشره مجله بهار از آثار «پرویز تناوّلی» تصویرگر مشهور ایرانی استفاده شده است.

هشتصدمین زادروز مولوی، شاعر و عارف ایرانی به‌نام روز مولانا توسّط یونسکو نام‌گذاری شده است.

**نشست ادبی «حافظ و مولانا» برگزار شد**

نشست «جستجوی مولانا در حافظ» همزمان با برگزاری مراسم بزرگداشت مولانا با حضور سعید حمیدیان، علی محمّد حق‌شناس و بهاءالدّین خرّمشاهی در شهر کتاب تهران برگزار شد.

در ابتدای این نشست سعید حمیدیان گفت:

"اغلب شاعران معاصر چون نادر نادرپور یا حتّی سهراب سپهری از اشعار مولانا الهام گرفته‌اند؛ به‌طوری که ردپای شعری این شاعر را در آثار این افراد می‌توان مشاهده کرد".

وی افزود:

"مولانا به‌معنای واقعی شاعری است که حتّی واژگانش در غزل دامنۀ گسترده‌ای دارد و گاه حتّی فراتر از گونه‌های فارسی پیش می‌رود؛ تا جایی که واژگانی از هرات، خراسان و... در اشعار او قابل مشاهده است. اساساً ابیات وی خوش‌آهنگ و ترکیباتی که به‌کارمی‌برد از ویژگی امتزاج برخوردار است. بنابراین نمی‌توان شاعری را یافت که به‌اندازه او در به‌کارگیری این ترکیبات شهامت داشته باشد. مولانا در قرن هفتم تا جایی که زبان فارسی پتانسیل دارد به‌ساخت ترکیبات می‌پردازد".

حمیدیان تصریح کرد:

"یکی از ویژگی‌های شعری مولانا تنوّعی است که در غزل به‌کار می‌گیرد. اساساً تنوّع به‌دوگونه بیرونی و درونی تقسیم می‌شود امّا هرچه در شعر مولانا جلوتر می‌رویم درمی یابیم که او به‌هردو گونه دست یافته است. طیف مضامین غزل‌های مولانا نیز به‌واسطه همین تنوع، مبسوط است به‌طوری که در شعر مولانا شاهد انواع غزل‌ها چون غزل‌هایی در ارتباط با گوشه‌های مختلف موسیقی، غزل مرثیه، غزل عیدانه، غزل جشن‌نامه، بهاریه و مدح هستیم. البتّه مولانا هرگز جز رجال دینی به‌ستایش درباریان وقت نپرداخت".

این محقّق ادبی با بیان این‌که مخاطب در اشعار مولانا همواره در حال تغییر است ادامه داد:

"روی سخن مولانا در شعر گاه به‌سمت مخاطب خاص و گاه مخاطب عام حرکت می‌کند. این نیز می‌تواند شاخصه‌ای برای وی تلقّی شود که در زمان او کمتر شاعری به‌این امر مبادرت ورزیده است".

سپس بهاءالدّین خرّمشاهی درباره ویژگی‌های غزل‌های حافظ در قیاس با اشعار مولانا خاطرنشان کرد:

"ما با نوعی تنوّع معنایی در غزل حافظ روبرو هستیم که آن را می‌توان جزء خصیصه شعری او محسوب کرد. به‌طور کلّی می‌توان از حافظ و مولانا به‌عنوان

هنرمندانی سورئالیست یاد کرد زیرا تکثّر و تنوّعی معنایی در شعر این دو موج می‌زند و هردوی این‌ها با تکیه بر ناخودآگاه خود به‌سرایش شعر می‌پردازند".

این حافظ‌پژوه تصریح کرد:

"از این‌ها گذشته تأثیر و الهام این دو از *قرآن* کریم را نمی‌توان نادیده گرفت. من معتقدم مولانا در شعر گوهر می‌پاشد و حافظ گوهر می‌تراشد امّا این‌که چطور می‌توان ثابت کرد که حافظ، اشعار مولانا را می‌خوانده، چندان کار ساده ای نیست".

وی اضافه کرد:

"مثنوی یکی از بزرگ‌ترین عرفان نامه‌های جهان به‌شمار می‌رود و من تصوّرم بر این است که حافظ حتما با این اشعار آشنایی داشته است. ما در شعر مولانا نوعی آرایه پردازی و در شعر حافظ ، انضباط فکری مشاهده می‌کنیم".

در ادامه مراسم بهاءالدّین خرّمشاهی با قرائت اشعار حافظ و مولانا به‌تبیین خصوصیّات مختلف زبانی و کلامی این دو شاعر پرداخت.

سپس دکتر علی محمّد حق‌شناس دربارهٔ تأثیر حافظ از مولانا گفت:

"من علی‌رغم این‌که معتقدم صورت و محتوا در شعر از یکدیگر منفکّ نیستند، امّا به‌نظرم می‌بایست محتوا و صورت شعری این دو را بررسی کرد. برخی مبانی نظری حکایت از این دارد که حافظ در شعر خود واقعاً از مولانا تأثیر گرفته است. حتّی ما در بطن شعر حافظ می‌توانیم ردپایی از شعر مولانا را مشاهده کنیم. امّا اگر در محتوا و در چارچوب نظریه بینامتنیت دقیق شویم، می‌بینیم که از بسیاری جهات نمی‌توان مُچ حافظ را گرفت و او را متاثّر از اشعار مولانا دانست".

حق‌شناس اضافه کرد:

"بینامتنیت رابطه‌ای است که بین یک متن و کلیه متون پیش از آن مطرح می‌شود. شعر حافظ باید در بطن متون قرارگیرد تا شناخته شود. به‌هرحال نمی‌توان به‌طور قاطع بیان کرد که حافظ از مولانا در چارچوب محتوا کمک و تأثیر گرفته است چون هر دو این‌ها در یک فضای فرهنگی و عرفانی به‌سر می‌بردند. درواقع هرچه از این فضا در اختیار مولانا بوده، حافظ نیز داشته است".

وی در ادامه خاطرنشان کرد:

"می‌توان این طور نتیجه گرفت که مولوی و حافظ هردو از یک آبشخور فرهنگی نشات گرفته بودند. پس در چنین وضعی با همان تشابهی که میان محتوای شعر حافظ و مولانا وجود دارد، نمی‌توان گفت حافظ منحصرا از متون مولانا کمک گرفته است، بلکه تأثیرپذیری حافظ از متون متعدّد پیشین خود بوده و او فقط از اشعار مولانا استفاده نکرده است".

**مولانا از نگاه محمود فرشچیان به‌بازار تمبر ایران می‌آید**

تمبر یادبود بزرگداشت هشتصدمین سال تولّد مولانا با طرح ایرانی از سوی شورای تمبر منتشر می‌شود.

براساس اعلام کمیته اجرایی، پس از بررسی طرح‌های مختلف برای این مهم، در نهایت طرح استاد «محمود فرشچیان» برای این موضوع انتخاب شد.

این طرح درآیندهٔ نزدیک با نشان یونسکو چاپ و در اختیار عموم مردم قرار می‌گیرد، استاد «محمود فرشچیان» پس از مدّت‌ها فعالیّت به‌تازگی کار طرّاحی تمبر یادبود مولانا را به‌پایان رسانده است.

همچنین بنابه درخواست یونسکو تمبر یادبود مشترکی از سوی سه کشور ایران، ترکیه و افغانستان طرّاحی و منتشر شده است.

**تابلوی شمس و مولانا**

استاد محمود فرشچیان برای مقابله با حرکت کشورهایی که مفاخر ایران را به‌خود منتسب کرده‌اند، دوماهه، تابلوی «شمس و مولانا» را در آمریکا خلق و آن را در اصفهان رونمایی کرد.

این تابلو که آخرین اثر آفریده شده توسّط استاد نامی نگارگری ایران به‌شمار می‌رود، در مراسمی هم‌زمان با سال نام‌گذاری شده به‌نام مولانا از سوی یونسکو، در نمایشگاه آثار نگارگری جمعی از هنرمندان نگارگر اصفهانی در مجتمع فرهنگی ـ هنری فرشچیان شهر اصفهان نمایش داده شد.

استاد فرشچیان در این مراسم اظهار کرد که هدفش از خلق این تابلو که در سال مولانا دو ماه به‌طول انجامیده، شناساندن هویت ایرانی مولانا به‌جهانیان بوده است.

او گفت که بسیاری از کشورهای دنیا، مخصوصاً کشورهای عربی، با انتشار کتاب‌هایی، مفاخر ملّی ایران را به‌خود منتسب کرده‌اند؛ بنابراین برای مقابله با این حرکت آن‌ها دست به‌خلق این اثر زده است، تا مولانا را به‌عنوان شاعر و عارف ایرانی، به‌جهانیان معرفی کند.

فرشچیان یادآوری کرد که چند سال پیش کتابی به‌نام «غروب علمای عجم» منتشر شد، که در آن کتاب دانشمندانی مثل سعدی، حافظ، مولانا و حتّی زکریا، ابوعلی سینا و... را جزو دانشمندان عرب معرّفی کرده بود. چندی بعد هم کتاب دیگری با عنوان «نقوش العربیه هندسیه» نگاشته و به‌۲۷ زبان دنیا هم ترجمه شد. در این کتاب تمام نقوش نقّاشی ایرانی را به‌نام نقّاشی عربی معرّفی کردند.

**نخستین مدال یونسکو به‌افتخار مولانا به‌احمد جلالی از ایران اهدا شد**

این نشان از سوی سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متّحد (یونسکو) به‌جلالی ـ رئیس سی و یکمین کنفرانس عمومی یونسکو ـ اهدا شده است، که هم‌اکنون مشاور فرهنگی رئیس مجلس شورای اسلامی و رئیس کتابخانه و مرکز اسناد مجلس است.
در متن حکم کوئیچیرو ماتسو او را ـ دبیرکل یونسکو آمده است:

"بسیار خرسندم که مدال مولانا جلال‌الدّین بلخی رومی یونسکو را به‌شما تقدیم کنم. دوران زندگی کاری شما، طی سالیان متمادی، با دانش و بصیرت از یک‌سو و خدمات برجستهٔ رسمی از سوی دیگر در سطح بین‌المللی عجین شده است. شما در هردو زمینه سهمی به‌یادماندنی برای تحقّق آرمان‌های یونسکو، و بالاتر از همهٔ آن‌ها، تحقّق وظیفهٔ اصلی معنوی و روحانی این سازمان در تحکیم «بنیان‌های صلح در اذهان بشر» و «همبستگی نظری و اخلاقی میان آدمیان» ایفا کرده‌اید".

در نهادهای حاکم در یونسکو، به‌ویژه با ریاست بر سی و یکمین کنفرانس عمومی این سازمان، نقش فوق‌العاده مؤثّری در تکوین و تدوین قطعنامه‌ها و کنوانسیون‌هایی در یونسکو داشته‌اید که همهٔ ما امیدواریم قرن بیست و یکم را متحوّل کند.

به‌علاوه، در ده سالی که وجود شما فضای یونسکو را مزین کرده بود، جنابعالی در معرفی آرمان‌های مولانا جلال‌الدّین بلخی رومی به‌یونسکو کار بزرگی انجام دادید؛ شخصیّتی که به‌راستی جهانی است و قطعاً آرمان‌های او در نزدیک کردن ملل دنیا به‌یکدیگر و برداشتن دیوارهای موهوم و ساختگی میان آنان فوق‌العاده مؤثّر خواهد بود.

شایستگی شما برای دریافت مدال مولانا جلال‌الدّین بلخی رومی به‌این دلایل است. مدالی که به‌افتخار وی و براساس قطعنامهٔ شمارهٔ ٥٦ مورخ سپتامبر ۲۰۰٦ مصوّب یکصد و هفتاد و پنجمین اجلاس شورای اجرایی یونسکو ضرب شده است. بسیار خوشوقتم که این مدال را در مناسبت بزرگداشت هشتصدمین سالگرد تولّد این شخصیّت بزرگ انسان‌گرا از سوی یونسکو به‌جنابعالی اهدا کنم.

**مراسم بزرگداشت مولانا از سوی سازمان یونسکو در پاریس برگزار شد**

به‌گزارش خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا)، سازمان علمی، فرهنگی و آموزشی سازمان ملل متّحد (یونسکو) به‌مناسبت هشتصدمین سال تولّد مولانا، که پایگاه اطّلاع‌رسانی یونسکو، او را شاعر، فیلسوف و رهبر معنوی مسلمان معرفی کرده، مراسم متنوعی را از جمله نمایشگاهی از دست نوشته، کتاب و نقّاشی، سماع و همچنین سمینار بین‌المللی فرهیختگان در پاریس برگزار کرد.

به‌گزارش پایگاه اطّلاع‌رسانی یونسکو، همچنین به‌افتخار مولانا، نشان یادبودی نیز در این برنامهٔ یک‌روزه که در مقر سازمان ملل در پاریس برگزار شد، به‌چاپ رسید.

یونسکو در اطّلاعیهٔ منتشرشدهٔ خود اعلام کرد:

"سمینار امروز، فرهیختگان و فلاسفهٔ بزرگ کشورهای عضو سازمان ملل را برای گفت‌وگو دربارهٔ موضوعات مربوط به‌تفکّر، پیام و جهان شمولی مولانا گردهم آورد.

در این مراسم همچنین گروه‌هایی از ایران، افغانستان و ترکیه، در برگزاری مراسم مشارکت داشتند.

گفتنی است نمایشگاه کتاب، دست‌نوشته و نقّاشی‌های مربوط به‌مولانا تا روز ١٤ سپتامبر در مقر سازمان ملل در پاریس برپا خواهد بود.

**مولانا «آقای محبوبیت»**

روزنامهٔ «واشنگتن‌پست» در گزارشی که به‌تازگی منتشر کرده، با «آقای محبوبیت» نامیدن مولانا جلال‌الدّین محمّد آورده است که فروش ۷۵۰ هزار جلدی کتاب‌های شعر «مولانا» آب از دهان شاعران برندهٔ جایزهٔ پولیتزر می‌چکاند.

این روزنامهٔ آمریکایی در گزارش خود آورده است:

"به‌تازگی یک سمفونی به‌نام شاعر ایرانی قرن سیزدهم در لس‌آنجلس برگزار شد که دوهزار نفر را وادار به‌تماشای ایستادهٔ آن کرد. اکنون حدود ۷۵۰ هزار جلد از کتاب‌های شعر مولانا به‌فروش رفته‌اند و این رقم، برای بسیاری از شاعران برندهٔ جایزهٔ پولیتزر، رقمی رویایی است. دانشگاه مریلند نیز ماه سپتامبر کنفرانسی سه‌روزه دربارهٔ مولانا برپا کرد".

این روزنامه با اشاره به‌سال ۲۰۰۷ میلادی که از سوی سازمان ملل به‌مناسبت هشتصدمین سال تولّد مولانا، سال بین‌المللی مولانا نامیده شده، نوشته است:

"«آقای محبوبیت» در ۳۰ سپتامبر ۱۲۰۷ میلادی در نزدیکی بلخ، افغانستان کنونی، متولّد شد. او یک دانشمند اسلامی است و هزاران بیت شعر سروده است".

واشنگتن‌پست در ادامهٔ گزارش خود آورده است:

"اشعار معنوی و عاشقانهٔ مولانا، بیشتر علاقه‌مندان انگلیسی‌زبان را محو خود کرده‌اند".

اکبر احمد ـ رئیس دپارتمان مطالعات اسلامی دانشگاه آمریکا ـ نیز با بیان اینکه مولانا مانند شکسپیر و موتزارت بسیار در سفر بوده است، گفته که نیاز به‌پیام وحدت و صلح او در آمریکای امروز بسیار احساس می‌شود.

وی همچنین در اظهاراتی خاص عنوان کرده است:

"شما شاهد آمریکایی شدن مولانا هستید[!] و من تقریباً از این امر خوشحالم. چون پیام او با پیام عشق همراه می‌شود. ما از کلیشه‌ها و تبعیض‌ها فراتر رفته‌ایم".

او عقیده دارد که محبوبیّت مولانا طعنه‌آمیز است، چون زادگاه این شاعر اکنون در کشوری است که بسیاری از کشورهای غربی در آن به‌دنبال طالبان هستند.

به‌گفتهٔ اکبر احمد ـ شاعر ـ، کولمن بارکس با شناساندن مولانا به‌دنیای انگلیسی‌زبان، اعتبار و شهرت بسیاری به‌دست آورد. روبرت بلای ـ شاعر ـ ترجمه قرن نوزدهم مثنوی را به‌بارکس داد و به‌او گفت، این اشعار باید از قفس‌های‌شان خارج شوند. مولانا که ترجمهٔ اشعار او به۲۰ جلد رسیده، اکنون یکی از شاعران پرفروش آمریکاست.

بارکس در این‌باره گفت:

"تمدّن غربی، زیبایی نگاه مجذوب‌کننده مولانا را شناخته است. احساسی که در هر انسانی، نوعی شعف ایجاد می‌کند و نوعی وابستگی میان همهٔ زندگی‌ها به‌وجود می‌آورد".

**وجود مقبرهٔ مولانا جلال‌الدّین در قونیهٔ ترکیه، موجب شد تا برای اوّلین‌بار در این شهر کنسولگری افتخاری دایر شود**

کنستانتین میهایل گریگوری ـ سفیر رومانی در ترکیه ـ که سال آخر مأموریتش را سپری می‌کند، اعلام کرد، یکی از بزرگ‌ترین عواملی که او را بسیار تحت تأثیر قرار داده، فلسفهٔ مولاناست که به‌دلیل شکیبایی و صبرش، شهره یافته و همین احساس موجب شده تا وی اوّلین کنسولگری افتخاری را در قونیه راه‌اندازی کند.

به‌گزارش روزنامهٔ زمان تودی، او در این‌باره گفت:

"فلسفهٔ مولانا، روح شکیبایی و دوستی، و احترام وی به‌مذهب و ملیّت تمام اقوام، مرا تحت تأثیر قرار داده است. دولت ترکیه از من دربارهٔ علّت انتخاب قونیه پرسید. باید بگویم اگرچه این شهر فرصت‌های اقتصادی زیادی به‌وجود می‌آورد، امّا در عین حال، جنبهٔ معنوی بزرگی دارد".

**ترجمهٔ داستان‌های مثنوی مولوی در ارمنستان منتشر شد**

این کتاب نوشتهٔ محمّد محمّدی اشتهاردی، داستان‌های مثنوی را به‌صورت نثر و با زبانی ساده بیان می‌کند، تا خوانندگان بتوانند با عرفان و شعرهای مولوی آشنا شوند.

ترجمهٔ داستان‌های مثنوی توسّط رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در ارمنستان منتشر شده است.

**ایتالیایی‌ها برای مولانا فیلم می‌سازد**

آلبرتو روندالی، فیلم‌ساز ایتالیایی قصد دارد با هدف پیوند دادن شرق و غرب، فیلمی دربارهٔ تفکّرات مولانا جلال‌الدّین، شاعر بزرگ ایرانی بسازد.

روندالی که فیلم سال ۲۰۰۱ میلادی او به‌نام «درویش»، فیلم افتتاحیه جشنوارهٔ فیلم آسکین در قونیه بود، بار دیگر تصمیم دارد با سفر به‌این شهر، فیلمی در رابطه با مولانا جلال‌الدّین، شاعر پارسی‌گوی ایرانی بسازد.

به‌گزارش روزنامهٔ «زمان تودی»، این فیلم‌ساز ایتالیایی دربارهٔ کشورهایی که در جنگ با یکدیگر هستند، گفت:

"آنها تفکّر و نگاه مولانا را نمی‌فهمند. غرب و شرق همچنان در حال فاصله گرفتن از یکدیگر هستند و من قصد دارم با ساخت فیلمی دربارهٔ مولانا، به‌درک بهتر غرب و شرق از یکدیگر کمک کنم".

وی همچنین افزود:

"به‌محض آن‌که تهیّه‌کننده‌ای را برای این فیلم پیدا کنم، ساخت آن را شروع خواهم کرد و در این میان با همکارانم از ترکیه و دیگر کشورها نیز همکاری می‌کنم".

روندالی که اعتراف کرده تحت تأثیر فضای حس‌آمیز قونیه قرار گرفته، اظهار کرد:

"نوع تفکّر مولانا، انقلابی و ریشه‌ای است. پیامی که او انتقال می‌دهد، بسیار مهم است".

**مولانا در فرانسه در گزارش بهمن نامور مطلق (دبیر فرهنگستان هنر)**

بهمن نامور مطلق ـ دبیر فرهنگستان هنر ـ با اشاره به‌تاریخچهٔ سیر حضور مولانا از ایران به‌کشورهای دیگر، گفت:

"مولانا در ابتدا بر آسیای صغیر و به‌ویژهٔ شاعران ترک‌زبان تأثیر می‌گذارد. نشانه‌های حضور مولانا در آسیای صغیر را در بنیان‌گذار شعر ترک می‌بینیم. او از بسیاری از نمادها و حکایت‌های مولانا در شعر خود استفاده کرده است. مولانا با جابه‌جایی خود، فرهنگ ایرانی را جابه‌جا می‌کند".

استاد دانشگاه شهید بهشتی در ادامه به‌بررسی ورود اندیشه و آثار مولانا در اروپا پرداخت و گفت:

"در اروپا آلمانی‌زبان‌ها خیلی سریع با مولانا ارتباط برقرار می‌کنند، که مهم‌ترین آن‌ها «روکرت» است. او با الهام از غزلیّات مولانا گونه‌ای جدید در ادبیّات آلمان تأسیس می‌کند و آن را غزل نام می‌گذارد. در حوزهٔ فرانسه‌زبان نیز ارتباط‌های بسیار نزدیکی با مولانا به‌وجود می‌آید. لافونتن ـ بزرگ‌ترین حکایت‌پرداز فرانسه ـ می‌گوید که حکایت‌پردازی خود را از هندی‌ها گرفته است؛ چون ایرانی‌ها را در دنیا به‌نام هندی و عرب می‌شناختند. در واقع او تحت تأثیر مولانا بوده است".

وی افزود:

"بزرگ‌ترین نویسندهٔ فرانسه‌زبانی که تحت تأثیر مولانا بود، موریس بارس است (اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم). البتّه تأثیر سعدی را نیز در او می‌بینیم (کتاب برگ‌های پاییزی). موریس بارس به‌خاطر علاقهٔ شدید به مولانا و نیز مراسم سماع فرقهٔ مولویّه، که در فرانسه به‌نام درویش‌های گردان معروف بودند، به‌قونیه سفر می‌کند. او که یک نویسنده و درعین حال سیاستمدار بود، می‌خواست از اندیشه‌های مولویّه در مسیحیّت نیز استفاده کند. بارس دربارهٔ مولانا می‌گوید، مولانا در مثنوی عطر و نور و موسیقی را باهم درآمیخته است.

نامور مطلق تصریح کرد:

"گذار از ادبیّات و فرهنگ یونانی به‌ایرانی و هندی از قرن نوزدهم میلادی و با مکتب رمانتیسم آغاز می‌شود. رمانتیسم ویکتور هوگو بسیار تحت تأثیر ادبیّات هندی و ایرانی بوده است. امروز بزرگترین نویسندهٔ زبان فرانسه، لوکلزیو می‌گوید که من رابطهٔ شخصی با مولانا برقرار کرده‌ام. شاید بتوان گفت که از نویسندگان بزرگ نیستند که تحت تأثیر مولانا نباشند. در اوایل قرن بیستم و به‌ویژه بین دو جنگ جهانی اوّل و دوم، خیّام بعد از انجیل بیشترین خواننده را در اروپا داشته و اکنون باید گفت که هیچ نویسنده‌ای به اندازهٔ مولانا در غرب خوانده نمی‌شود".

مترجم حکایت‌های مولانا به زبان فرانسه اضافه کرد:

"تمام آثار مولانا به‌فرانسه ترجمه شده‌اند. خانم میروویچ تمام زندگی خود را برای ترجمهٔ آثار مولانا صرف کرد. آن‌ها همه‌چیز را از خود مولانا دارند و حتّی گاهی خود را صاحب تفسیر نیز می‌دانند. مولانا در فرهنگ غربی نفوذ کرده است".

وی در پایان دربارهٔ خوانش‌های متعدّد و گاه مُتّضاد از اندیشه‌های مولانا در غرب گفت:

"ما گاهی تضادّ و تضارب را در نقد داریم که قابل قبول و پذیرش نیست؛ امّا خوانش‌های متعدّد هیچ‌اشکالی ندارد. در واقع باید گفت که ما با تفاوت‌ها مشکلی نداریم؛ ولی تضادّها قابل تأمّل‌اند. باید گفت ما یک رسالت تاریخی داریم. مولانا و حافظ و خیّام و... در غرب تاریخ مصرف دارند. ما باید مولانای واقعی را به‌جهان بشناسانیم؛ چون او را بهتر می‌فهمیم. ما باید با تک‌لایه‌ای کردن اندیشه‌های مولانا در غرب مقابله کنیم".

**مولانا در کشورهای انگلیسی زبان در گزارش امیرعلی نجومیان (استاد ادبیّات انگلیسی دانشگاه شهید بهشتی)**

امیر علی نجومیان ــ استاد ادبیّات انگلیسی دانشگاه شهید بهشتی ــ در بررسی حضور مولانا در کشورهای انگلیسی‌زبان و به‌ویژه آمریکا گفت:

"مولانا در اواخر ۱۹۷۰ میلادی در آمریکا و با ترجمهٔ کولمن بارکس شناخته شد. قبل از آن، ترجمه‌های بسیاری از مولانا به‌انگلیسی داشتیم؛ از جمله آربری و نیکلسون. کولمن بارکس مولانا را وارد فرهنگ عامّه کرد. او مترجم خوبی نیست و هرگز زبان فارسی نمی‌داند. او ترجمه‌های آربری را به‌دست می‌گیرد و حسّ خود را دوباره ترجمه می‌کند. به‌هیچ وجه نگران ساختار شعر فارسی نیست و از شیوهٔ شعر آزاد استفاده می‌کند. مولانا بسیار شبیه والت ویتمن است و بارکس کاری می‌کند که انسان با خواندن مولانا گویی ویتمن می‌خواند. در دو سه دههٔ اخیر، توجّه به‌مولانا، مرهون بارکس است".

نجومیان در ادامه به چگونگی ارایهٔ اندیشه و آثار مولانا در آمریکا اشاره کرد و به تشریح نگاه آمریکایی به مولانا در آمریکا پرداخت و گفت:

"در آمریکا ما شاهد کارهای تبلیغاتی دربارهٔ مولانا هستیم. در قطعات موسیقی ساخته‌شده بر روی شعر مولانا، با کلماتی چون مست و سرمست (به‌معنای زمینی آن)، آتش، قلب لرزان، توهّم، سرگیجه، آرزوی جسمانی، سرخوشی و خلسه، دیوانگی و جنون و... مواجهیم. شما سرگیجه و مستی را در این آثار می‌بینید. البتّه در مولانا ایماژهای مستی را داریم؛ ولی در ترجمه به‌انگلیسی، درصد مفهوم استعاری آن کم شده است؛ درحالی‌که در متن فارسی چنین نیست. مولانا در غرب به‌مرشدی برای ایجاد حسّی که بیشتر در کلوپ‌های شبانه می‌بینیم، تبدیل شده است! مولانا در غرب به‌سمت یک نیو ایج رفته است. این شیوه و نگاه به‌زندگی از دههٔ ٦٠ و با هیپی‌گری آغاز شده بود، که ملغمه‌ای بین روان‌شناسی و مذهب بود. مدیتیشن، یوگا، انرژی‌درمانی، یک سلامت کلّی‌نگر و... در رفتار و اندیشه‌های آن‌ها وجود دارد. نیو ایج تعبیر غرب از معنویّت شرق است".

نجومیان افزود:

"در اوایل قرن بیستم بحث فرهنگ صنعتی در غرب به‌وجود آمد که ریشهٔ آن در مکتب فرانکفورت بود. در مکتب فرانکفورت، خود فرهنگ هم عنصری تجاری است. در آمریکا بحثی به‌نام صنعت مولوی مطرح شده است. در فرهنگ صنعتی‌شده، فرهنگ به‌موضوعی قابل فهم و عوام‌پسند تبدیل می‌شود".

این پژوهشگر و مترجم در پایان گفت:

"من در صحبت‌های خود به‌جنبه‌های تظاهر پاپ و هنر پاپ از مولانا سخن گفتم و البتّه نباید یک‌طرفه به‌موضوع نگریست. در غرب کارهای اساسی و مهمّ نیز دربارهٔ مولانا انجام شده‌اند. تمام آثار مولانا به‌انگلیسی ترجمه شده‌اند. با یک جست‌وجوی ساده در سایت آمازون، در حدود ٣٠٠–٢٠٠ جلد کتاب دربارهٔ مولانا به‌زبان انگلیسی می‌توان مشاهده کرد".



The Quarterly Journal of
Persian Culture, Language and Literature
No. 38, Autumn 2007

**IN COMMEMORATION OF 800TH BIRTH ANNIVERSARY OF MAULANA JALALUDDIN MUHAMMAD BALKHI RUMI**

…………………………………………

***Published by***
Centre of Persian Research
Office of the Cultural Counsellor
Islamic Republic of Iran, New Delhi

*Publisher and Chief editor*: Morteza Shafiee Shakeeb
*Editor*: Ali Reza Ghazveh



*Title calligraphy*: Kaveh Akhavein
*Designing of the cover page*: Majid Ahmady & Aisha Fozia
*Composing and page setting*: Abdur Rehman Qureshi
*Printed at*: Alpha Art, Noida, U.P.



18, Tilak Marg, New Delhi-110 001
Tel.: 23383232-4, Fax: 23387547

newdelhi@icro.ir
http://newdelhi.icro.ir




THE QUARTERLY JOURNAL OF
PERSIAN CULTURE, LANGUAGE AND LITERATURE
NO. 38, AUTUMN 2007

# IN COMMEMORATION OF 800$^{TH}$ BIRTH ANNIVERSARY OF MAULANA JALALUDDIN MUHAMMAD BALKHI RUMI

The publication of ***Qand-e-Parsi*** is an attempt to introduce the valuable work of Indian scholars and writers in Persian, and also of some noted Iranian scholars from the medieval to the modern period. This journal will also undertake to publish the biographies of the scholars who have produced their valuable work in Persian, particularly those from India.



Centre of Persian Research
Office of the Cultural Counsellor
Islamic Republic of Iran
New Delhi